Antinomicul în filosofia lui Lucian Blaga

Valică Mihuleac

FILOSOFIE

A

ACADEMICA

INSTITUTUL EUROPEAN

Lucrare publicată cu sprijinul Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi

Valică MIHULEAC este doctor în filosofie (menţiunea „magna cum laude") al Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi. Domenii principale de interes: epistemologie, filosofia ştiinţei, logică, filosofie românească. A publicat studii în diferite volume colective: *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice* (1996), *Ştefan Lupaşcu: un gînditor pentru mileniul trei* (2001), *Existenţă, cunoaştere, comunicare* (2002), *Studii de istorie a filosofiei româneşti* (2007), *De Dignitate Philosophiae* (2009). De asemenea, a publicat mai multe studii şi articole în reviste de specialitate precum: *Analele ştiinţifice ale Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Anuarul Fundaţiei Academice „Petre Andrei"*, *Noesis*, *Symposion*. A făcut parte din grupul de coordonare şi elaborare a volumului *Istoricul Bibliotecii Filialei Iaşi a Academiei Române* (2006).

Valică Mihuleac, *Antinomicul în filosofia lui Lucian Blaga*
© 2011, Institutul European Iaşi, pentru prezenta ediţie

Editura INSTITUTUL EUROPEAN este recunoscută de Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice din Învăţământul Superior
Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161
www. euroinst.ro; euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MIHULEAC, VALICĂ
Antinomicul în filosofia lui Lucian Blaga / Valică Mihuleac; pref.: Teodor Dima – Iaşi: Institutul European, 2011
Bibliogr.
ISBN 978-973-611-794-7

I. Dima, Teodor (pref.)

821.135.1.09 Blaga,L.
929 Blaga,L

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

Scanned with OKEN Scanner

821.135.1.09
B56M

VALICĂ MIHULEAC

Antinomicul în filosofia lui Lucian Blaga

Prefață de Teodor DIMA

Scanned with OKEN Scanner

Mulţumesc îndrumătorului meu, academician Teodor Dima, fără de care această carte nu ar fi fost scrisă. Mulţumesc, de asemenea, tuturor celor care au încurajat şi sprijinit publicarea ei.

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

Prefață (Teodor Dima)/ *9*

Introducere / 11

1. O punere în temă / 11
2. Registrul antinomicului / 14
3. Intenţiile cercetării / 23

Capitolul 1. **Tematizarea blagiană a antinomicului / 25**

1.1. Ideea antinomiei transfigurate / 26
1.1.1. Dogmele şi sensul lor metodologic. Antinomiile transfigurate / 27
1.1.2. Ideaţie dogmatică şi minus-cunoaştere / 35
1.1.3. În economia cunoaşterii luciferice / 38
1.1.4. Minus-cunoaşterea şi problema raţionalităţii / 39
1.1.5. Destinul metafizic al metodei antinomiei transfigurate / 43
1.1.6. Perspectivele ştiinţifice ale metodei dogmatice / 47
1.1.7. Metoda dogmatică – fundament al unui nou „eon" spiritual / 52
1.2. Metoda antinomiei transfigurate şi cosmologia blagiană / 54
1.3. Antinomiile cunoaşterii luciferice / 58
1.4. Ordinea metafizică a existenţei umane şi dimensiunea sa antinomică / 61
1.5. Sensul paradoxal al culturii. Antinomia ideii de *stil* / 66
1.6. Metafora şi structura sa antinomică / 68

Capitolul 2. **Lucian Blaga şi tematizările antinomicului în istoria filosofiei / 75**

2.1. Lucian Blaga şi întâmpinarea eleată a antinomicului / 76
2.2. Kant şi Blaga. Metafizică, antinomie şi cunoaştere ştiinţifică / 79
2.3. Metoda dogmatică şi paradoxiile filosofiilor orientale / 89
2.4. Gândirea mistică, coincidenţa contrariilor şi metoda antinomiei transfigurate / 92
2.5. Blaga şi gândirea dialectică / 99

Capitolul 3. **Despre sursele predilecţiei blagiene pentru antinomic / 109**

3.1. Structurile antinomice blagiene şi filosofia Indiei / 109
3.2. Antinomicul la Blaga şi tradiţia filosofică răsăriteană / 111
3.3. Blaga şi Pavel Florenski / 113

Scanned with OKEN Scanner

3.4. Reverberaţiile matricei stilistice autohtone / 115

Capitolul 4. **Lucian Blaga şi predilecţia pentru antinomic în filosofia românească / 123**

4.1. Logica dinamică a contradictoriului şi ideea terţului inclus / 124
4.2. Hermeneutica paradoxală a sacrului şi simbolului / 143
4.3. Identitatea concretă şi predicaţia complexă contradictorie / 150
4.4. Ortoexistenţa şi resemnificarea paradoxurilor cunoaşterii / 155
4.5. Transdisciplinaritatea şi ideea nivelurilor de realitate / 161

Capitolul 5. **Tematizarea blagiană a antinomicului în contextul gândirii contemporane / 173**

5.1. În contextul filosofic al timpului / 173
5.2. Deschiderile tematizării blagiene a antinomicului / 181
5.3. În concertul unor idei filosofice contemporane ce anunţă o nouă paradigmă / 186
5.3.1. Ideea complementarităţii / 186
5.3.2. Dialectica noului spirit ştiinţific şi ideea raţionalismului deschis / 192
5.3.3. Logici non-aristotelice. Logici ale contradicţiei. Logica paraconsistentă / 196
5.3.4. Raţionalitatea transversală / 203
5.3.5. Paradigma complexităţii / 205
5.3.6. Raţiunea contradictorie / 213

Bibliografie / 221

Abstract / 231
Résumé / 235

Scanned with OKEN Scanner

Prefață

La ora actuală, după atâtea studii care s-au scris, o carte despre filosofia lui Lucian Blaga are şanse bune de a trece neobservată. Sunt mulţi cei care ar spune că Blaga este un capitol încheiat şi că tot ce se scrie acum despre el s-a mai scris înainte. Pe aceştia şi pe toţi cei cu înclinaţii sceptice îi voi contrazice, referindu-mă la cartea pe care Valică Mihuleac o propune astăzi publicului mai larg.

Este bine cunoscută predilecţia filosofului din Lancrăm pentru tema antinomiilor, în sensul căreia a propus celebra metodă a antinomiei transfigurate, ce a trezit atâta interes încă de la publicare. Despre această metodă şi despre alte ipostaze ale prezenţei antinomicului în filosofia lui Blaga s-a mai scris, eu însumi dezvoltând unele aspecte ale acestui fapt în câteva studii. Ceea ce nu s-a realizat, însă, până acum este o lectură a întregii filosofii blagiene din această perspectivă.

Tocmai acest lucru face autorul cărţii de faţă, provocându-ne să privim ca pe o noutate ceea ce citisem fără să sesizăm, poate. Purtaţi din nou pe culoarele sistemului filosofic blagian, într-o manieră ce îmbină stringenţa logică cu eleganţa stilului, suntem făcuţi atenţi la prezenţa extinsă (aproape structurală) a antinomicului în interiorul acestuia. Cunoaşterea luciferică, situarea omului în ordinea metafizică, metafora, ideea de stil cultural ori cosmologia diferenţialelor divine, toate acestea ne sunt arătate ca stând sub semnul antinomicului.

Această nouă lectură a gândirii blagiene nu este, însă, singurul lucru ce recomandă cartea de faţă. Ea este doar un punct de plecare, nu miza întreagă, cum însuşi autorul ne avertizează în introducere. Valică Mihuleac urmăreşte mai curând aşezarea acestei constante a filosofiei blagiene în contexte de idei care să o facă relevantă, semnificativă. Îl preocupă „determinările, conexiunile şi implicaţiile ei", fără de care ar rămâne o originalitate stearpă. De aceea, o raportează la contextul filosofiei de până la Blaga şi la cel al filosofiei de după el, precum şi la filosofia din spaţiul românesc. Aceste raportări îi prilejuiesc analize şi comparaţii preţioase, care nu doar îmbogăţesc fondul de idei al exegezei asupra gândirii blagiene, dar scot în evidenţă şi calitatea deosebită a cercetării.

În capitolul dedicat tematizărilor antinomicului în istoria filosofiei, Valică Mihuleac înaintează pe două planuri. Pe primul plan, dezvoltă şi analizează modul în care Lucian Blaga şi-a comparat concepţia cu alte sisteme în care antinomicul se regăsea, pe cel de-al doilea extinde contextele de referinţă, îmbogăţind astfel liniile de comparaţie şi argumentare. Ceea ce realizează este

Scanned with OKEN Scanner

demn de apreciat, în condiţiile în care traversează regiuni atât de diverse şi de vaste ale istoriei filosofiei, de la filosofia indiană veche până la Kant şi Hegel, angajându-se în comparaţii şi analize de profunzime şi finețe.

Într-un alt capitol, deosebit de interesant, autorul argumentează că există în filosofia românească o predilecţie pentru antinomic, acest motiv fiind angajat în forme, aspecte şi nuanţe variate în scrierile mai multor filosofi români de marcă. Această „gândire favorabilă antinomicului", pe care o manifestă unii filosofi români, este considerată, pe bună dreptate, semnificativă pentru înţelegerea spiritualităţii din spaţiul cultural românesc şi cred că ar putea face obiectul unei cercetări separate. Valică Mihuleac se opreşte doar asupra câtorva autori mai reprezentativi, precum Ştefan Lupaşcu, Mircea Eliade, Athanase Joja sau, mai nou, Basarab Nicolescu, le pune în evidenţă ideile, fiind de fiecare dată atent la posibilele corelaţii cu tematizarea blagiană a antinomicului. Şi de această dată probează forţă de înţelegere şi esenţializare, precum şi o capacitate deosebită de a se plia pe idei diverse.

Cea mai importantă parte a cărţii mi se pare a fi aceea în care tematizarea blagiană a antinomicului este interpretată din perspectiva evoluţiei filosofiei pe parcursul secolului al XX-lea. Căutând să-i înţeleagă determinările şi sensul, autorul reuşeşte o frumoasă valorizare a acesteia, aşezând-o la începutul unui curent de idei ce anunţă o nouă paradigmă de gândire. Este vorba de ceea ce Edgar Morin a numit „paradigma complexităţii". Poziţia filosofică a lui Blaga mai fusese apropiată de unele dintre aceste idei, precum aceea a complementarităţii sau neoraţionalismul lui Gaston Bachelard, însă în cartea de faţă aceste apropieri capătă consistenţă printr-o integrare mult mai largă, care identifică şi un vector de ordine. Astfel, gândirea antinomică blagiană este adusă alături de idei favorabile antinomicului mai noi, precum cele ale lui Edgar Morin, Calvin Schrag, Basarab Nicolescu sau Jean-Jacques Wunenburger. Într-un fel, autorul încearcă să sugereze că „eonul dogmatic", pe care Lucian Blaga îl profeţea în primele decenii ale secolului al XX-lea, îşi află acum paradigma, căpătând consistenţă.

Prin această carte, autorul compune o frescă din care personează cu claritate şi convingător ce înseamnă Lucian Blaga în cultura română şi, mai ales, ce ar trebui să însemne. De aceea, consider că interpretările din această lucrare pot fi adăugate fără rezerve la cele mai semnificative intervenţii care s-au înscris, din 1930 şi până astăzi, pe linia înţelegerii operei filosofului român. Deşi au trecut trei sferturi de veac, asupra gândirii lui Blaga nu s-au elaborat prea multe astfel de interpretări, din două motive: nu este uşor să clarifici ceea ce Blaga însuşi nu a lăsat înscris într-un limbaj uşor descifrabil şi, în al doilea rând, numai cine nu are idei preconcepute şi nu reprezintă vreo ideologie păguboasă poate să se lase ademenit de gândirea sa. Valică Mihuleac îndeplineşte aceste condiţii. Cercetarea sa merge în profunzimea temei, cu insistenţă asupra a ceea ce este esenţial,

Scanned with OKEN Scanner

într-un stil ce evidențiază calitățile principale pe care trebuie să le aibă un respectabil cercetător: sinceritate, pasiune, descifrare cu cele mai bune instrumente conceptuale a sensurilor încifrate în lucrările cercetate, claritate și argumentare a sentințelor pronunțate.

În acest sens, în final aș vrea să mai spun un lucru legat de personalitatea celui care a scris această carte. Am colaborat cu Valică Mihuleac încă de când era student, îndrumându-i cercetările. I-am cunoscut, astfel, predilecțiile, caracterul îndreptat spre demnitate și cultivarea legăturilor elective. Un singur aspect i-am reproșat: exageratul său spirit autocritic. Prin această lucrare, mai mult decât prin altele, el a reușit să mă contrazică: exigența i-a determinat conduita de a analiza fiecare expresie, de a-și argumenta presupunerile, de a-și cita cu grijă referirile. Rezultatul este o carte bine concepută, bine argumentată și bine scrisă.

Teodor DIMA

Scanned with OKEN Scanner

Introducere

1. O punere în temă

Cercetarea de faţă se va dezvolta în jurul ideii că există în filosofia lui Lucian Blaga o amplă tematizare a antinomicului. Opera filosofică blagiană pare să fie construită sub semnul acestui motiv, prezent în întreaga ei desfăşurare ca un fel de element structural. În afară de bine cunoscuta idee a antinomiei transfigurate, cu care filosoful din Lancrăm şi-a început seria studiilor ce vor intra în componenţa *Trilogiilor*, antinomicul poate fi regăsit, în forme şi nuanţe diferite, în teoria cunoaşterii luciferice, în metafizica censurii transcendente, în teoria despre stilul cultural, în cea referitoare la metaforă, precum şi în cosmologia „diferenţialelor divine".

Ideea prezenţei antinomicului în filosofia blagiană a mai fost enunţată şi chiar dezvoltată, în diferite forme şi proporţii, de unii autori. Primul care a dezvoltat-o parţial este, după câte se pare, Sergiu Al-George, în eseul său despre prezenţa Indiei în conştiinţa culturală românească[1]. O dezvoltare a acestei idei realizează şi Teodor Dima, susţinând că Blaga a folosit metoda antinomiei transfigurate pentru a elabora studiul următor din *Trilogia cunoaşterii*, anume *Cunoaşterea luciferică*[2]. Teza construcţiei întregii filosofii blagiene pe fundamentul „paradoxiei" o aflăm enunţată de către Ioana Lipovanu[3] sau Alexandru Petrescu[4]. Există chiar o extindere a acestei idei, bazată însă pe o interpretare mai laxă a antinomicului, aparţinând lui Zenovie Cârlugea, care, pornind dinspre opera poetică, priveşte întreaga creaţie blagiană „din perspectiva unui principiu lăuntric, coerent, dinamic şi ordonator, în regimul *antinomiilor imaginare*"[5]. O sugestie cu o

[1] Sergiu Al-George, *Arhaic şi universal*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981, capitolul 3.

[2] Teodor Dima, „Comentarii la «Cunoaşterea luciferică»" (I), în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi*, Filosofie, Tom XXXVIII, nr. 1-2, 1992, p. 17.

[3] Ioana Lipovanu, *Un menhir. În umbra minus-cunoaşterii*, Editura Herald, Bucureşti, 2001, p. 15.

[4] Alexandru Petrescu, *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia ştiinţei*, Editura Eurobit, Timişoara, 2003, p. 66.

[5] Zenovie Cârlugea, *Lucian Blaga. Dinamica antinomiilor imaginare*, Editura Media Concept, Sibiu, 2005, p. 3. Prin aceasta, autorul se referă, însă, la un ansamblu de structuri şi raporturi, care au ca punct comun ideea de opoziţie. În acest sens, el vorbeşte de „antinomii,

Scanned with OKEN Scanner

deschidere mai amplă decât aceasta face Liviu Petrescu, atunci când afirmă că fapta culturală a lui Blaga, în întregul ei, „are în esenţă caracterul unei multiple şi cuprinzătoare sinteze în termeni antinomici": între tendinţele tradiţionaliste şi tendinţele moderniste, între „fondul nostru nelatin" (păgân, dionisiac) şi creştinismul nostru, între tema „satului preistoric" şi cea a „fiinţei istorice", între discursul filosofic şi cel nefilosofic (mitic, literar, religios etc)[1].

Miza cercetării pe care o voi desfăşura nu stă în întregime în ideea de mai sus, cum sugerează titlul. Desigur, voi începe prin a pune în evidenţă, într-o manieră mai sistematică, structurarea gândirii filosofice blagiene în jurul antinomicului. Însă, mai apoi, voi încerca să arăt că această asumare tematică, pe care Lucian Blaga o realizează în cuprinsul operei sale filosofice, dobândeşte semnificaţie şi valoare în contextul istoriei filosofiei şi mai ales în cel al gândirii contemporane. Altfel spus, accentul cercetării mele nu cade atât pe faptul tematizării favorabile antinomicului în întreaga filosofie a lui Blaga, cât mai ales pe situarea acestuia în diferite contexte filosofice. Ceea ce urmăresc sunt mai curând determinările, conexiunile şi implicaţiile tematizării blagiene.

Asupra intenţiilor şi traiectelor acestei cercetări voi reveni. Înainte însă, voi face câteva precizări semantice asupra termenului pe care l-am angajat încă din titlu.

2. Registrul antinomicului

Termenul „antinomic" este definit prin raportare directă la ideea de antinomie. Se spune, în acest sens, că antinomic e ceea ce se referă la antinomie sau formează o antinomie[2]. Am putea spune că antinomicul circumscrie câmpul semantic al al acestei noţiuni.

Ideea de *antinomie* are o istorie mai complexă şi o semnificaţie pe măsură. După câte se pare, ea a aparţinut la început sferei juridice, fiind prezentă cu un astfel de sens în scrierile mai multor gânditori greci şi latini, în primele secole de după Hristos[3]. Conform definiţiilor pe care aceştia i le dădeau, ea însemna un conflict al legilor, mai exact, „contradicţia unei legi faţă de alta sau faţă de sine"[4]. Altfel spus, contradicţia dintre două legi în cadrul aceluiaşi sistem juridic, respectiv contradicţia din interiorul aceleiaşi legi.

polarităţi, antiteze şi contrarii", sau de „trăiri duale, de polarităţi şi disjuncţii, de relaţii şi corelaţii, de antiteze şi antinomii" (p. 4).

[1] Liviu Petrescu, „Modelul Blaga", în *Meridian Blaga*, vol. I, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2000, p. 7.

[2] *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 46.

[3] Cf. Pavel Florenski, *Stâlpul şi temelia Adevărului*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 361.

[4] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Se pare că utilizarea termenului „antinomie" în sfera filosofică a fost foarte redusă la început. El apare abia în secolul al XVIII-lea, în teologia naturală a lui Ch. Bonnet, însemnând o contradicţie între două legi la fel de juste[1]. În filosofia propriu-zisă, a fost introdus, după toate probabilităţile, abia o dată cu *Critica raţiunii pure* (1781) a lui Immanuel Kant[2], cu un sens asemănător, dar puţin mai larg. Aici, Kant definea antinomia drept „contradicţie între două legi, două judecăţi sau raţionamente, dintre care una se numeşte teză iar alta antiteză, ambele având, în aparenţă, aceeaşi veracitate, deşi se contrazic"[3]. Cum se vede, pe lângă contradicţia dintre legi, cuprinsă de altfel în chiar etimologia termenului (*anti-nomos*), este admisă şi contradicţia dintre două simple judecăţi sau dintre două raţionamente. Aceasta înseamnă că referirea la legi nu mai e una esenţială pentru definiţia antinomiei, ea provenind doar din originea juridică a termenului. Ceea ce se preia din ideea de lege este doar caracterul ei de afirmaţie bine justificată. În definirile filosofice, termenul „lege" va fi înlocuit de cele mai multe ori cu acela de „teză".

Acest sens kantian a devenit unul aproape standard, dovadă fiind că toate dicţionarele îl indică într-o formă relativ apropiată. Dicţionarul românesc de filosofie, de exemplu, defineşte antinomia drept „contradicţia dintre două teze care se exclud reciproc şi care pot fi demonstrate logic în aceeaşi măsură"[4]. Dicţionarul limbii române, la care m-am referit mai sus, indică acelaşi sens, definind antinomia drept „contradicţie aparent insolubilă între două teze, două legi sau două principii (filozofice), care se exclud reciproc şi care totuşi pot fi demonstrate fiecare în parte, la fel de concludent"[5]. Un dicţionar occidental de filosofie dă o definiţie oarecum asemănătoare: „O antinomie apare atunci când putem argumenta atât pro cât şi contra unei propoziţii sau când putem să demonstrăm atât o propoziţie cât şi negaţia ei, dar nu putem considera eronată nici una dintre cele două demonstraţii"[6].

Să desprindem esenţa logică a acestui înţeles: dacă o antinomie este o contradicţie dintre două teze la fel de bine susţinute, ea se reduce din punct de vedere formal la o conjuncţie de forma $p \,\&\, -p$, iar aceasta implică echivalenţa $p \equiv -p$. Putem spune că, în sensul ei propriu, antinomia iese din cadrele bivalenţei („sau p, sau non-p") şi pare să angajeze un principiu opus, de forma „şi p şi non-p", pe care l-am putea numi al conjuncţiei contradictorii.

[1] *Ibidem.*
[2] Cf. *Ibidem*, p. 361 şi Solomon Marcus, *Paradoxul*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, p. 13.
[3] Immanuel, Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 637.
[4] *Dicţionar de filozofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1978.
[5] *Dicţionarul explicativ al limbii române*, p. 46.
[6] Jonathan Dancy, Ernest Sosa (eds.), *Dicţionar de filosofia cunoaşterii*, vol. I, Editura TREI, Bucureşti, 1999, pp. 59-60.

Scanned with OKEN Scanner

Cu toate că acest sens standard, cum l-am numit, pare lipsit de echivoc, în istoria ulterioară a termenului „antinomie" au apărut şi alte utilizări, care i-au nuanţat sau complicat semnificaţia, generând o anume ambiguitate[1]. Voi urmări în continuare câteva dintre aceste utilizări.

Mă voi referi întâi la o utilizare foarte apropiată, dar care lărgeşte şi mai mult cadrul semnificaţiei termenului. Astfel, de multe ori sunt numite „antinomii" enunţurile de *predicaţie contradictorie*, care afirmă în acelaşi timp predicate opuse despre acelaşi subiect: „Dumnezeu este unu şi multiplu", „Isus este om şi dumnezeu", „Lumina este corpusculară şi ondulatorie" etc. De altfel, există şi definiri exprese în aceşti termeni. Athanase Joja, de exemplu, susţine că antinomia „constă din atribuirea a două proprietăţi opuse aceluiaşi subiect"[2]. Dacă ne păstrăm în linia definiţiei kantiene, putem interpreta această utilizare în sensul că astfel de enunţuri sunt antinomii comprimate, ce pot fi desfăcute în două teze opuse. Prin această predicaţie contradictorie s-ar indica faptul că cele două teze opuse implicate de enunţ sunt la fel de justificate şi că raţiunea este solicitată să le admită pe amândouă în acelaşi timp. În termeni logico-formali, aceasta înseamnă echivalenţa celor două teze.

Pe de altă parte, enunţurile de predicaţie contradictorie pot fi, uneori, interpretate şi în sens intrapropoziţional. Atunci, ele indică faptul că un obiect are proprietăţi opuse, fără ca acest lucru să implice în mod obligatoriu posibilitatea desfacerii în două propoziţii contrare conjugate[3]. Interpretarea acestor enunţuri devine, în acest caz, una dialectică. Ele nu mai reprezintă contradicţii logice sau formale, ci reflectări ale unor unităţi dialectice de contrarii sau, în alţi termeni, ale unor contradicţii dialectice[4]. Astfel de enunţuri nu conţin afirmaţii contradictorii, ci doar predicate contradictorii. Dacă lucrurile stau astfel, atunci şi sensul termenului „antinomie" se modifică. În aceste cazuri, ar trebui să înţelegem prin antinomie mai curând ceea ce, se pare, a înţeles Hegel[5]. Este vorba de sensul dialectic al antinomiei. Despre acest lucru voi vorbi în continuare.

Hegel a contribuit mult la complicarea semnificaţiei ideii de antinomie. El a apreciat în mod deosebit descoperirea de către Immanuel Kant a antinomiilor, considerând-o un progres foarte mare al filosofiei în raport cu dogmatismul

[1] De exemplu, Zenovie Cârlugea operează, în extinsa sa radiografie, cu un înţeles mai larg al conceptului de antinomie, în care intră deopotrivă „polarităţi şi disjuncţii", „contrarii", „relaţii şi corelaţii" „antiteze şi antinomii" (Zenovie Cârlugea, *op. cit.*, p. 4).

[2] Athanase Joja, „Adevăr formal, contradicţie şi sofisme în istoria logicii", în *Probleme de logică*, vol. X, Bucureşti, 1993, p. 12.

[3] Athanase Joja, „Asupra unor aspecte ale logicii dialectice", în *Studii de logică*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1960, p. 83.

[4] *Ibidem*, p. 80.

[5] Cf. Gheorghe Enescu, „Antinomiile în concepţia lui Hegel", în Gheorghe Enescu, *Paradoxuri, sofisme, aporii. Studii logico-filosofice*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2003, p. 117.

Scanned with OKEN Scanner

rigid al metafizicii tradiţionale, însă l-a criticat pentru faptul că „s-a oprit la rezultatul doar negativ" al antinomiilor şi nu a mers până la semnificaţia lor pozitivă şi adevărată. Kant privea antinomiile drept o consecinţă firească a încercării raţiunii de a cuprinde absolutul sau nedeterminatul. Hegel le dă o altă interpretare: „Semnificaţia adevărată şi pozitivă a antinomiilor constă, în genere, în aceea că tot ceea ce e real conţine în sine determinaţii opuse şi că, deci, cunoaşterea şi, mai precis, conceperea unui obiect constă tocmai în conştiinţa că acesta este o unitate concretă de determinaţii opuse", astfel încât, în studiul metafizic al obiectelor, trebuie să luăm în considerare nu numai anumite determinaţii, ci şi opusele acestora[1]. Dacă pentru Immanuel Kant raţiunea intră în afirmaţii contradictorii doar atunci când depăşeşte limita a ceea ce poate fi prins în categoriile intelectului şi vrea să cuprindă absolutul sau nedeterminatul, pentru Hegel lucrul acesta se întâmplă cu referire la fiecare obiect. Astfel, în locul unei semnificaţii epistemologice negative, Hegel conferă antinomiilor o semnificaţie ontologică pozitivă, considerându-le nu un eşec al raţiunii, ci un câştig al acesteia.

Prin această interpretare, Hegel modifică semnificaţia ideii de antinomie. În primul rând, aceasta va cuprinde nu numai contradicţiile, ci opoziţiile în genere, pentru că Hegel tratează toate opoziţiile după modelul contradicţiei, radicalizând orice opoziţie până la negaţie şi contradicţie[2]. În al doilea rând, contradicţia capătă la el un alt sens decât în logica formală şi un alt statut. Este vorba de ceea ce este cunoscut drept *contradicţie dialectică*. Contradicţia formală este un raport static, pe când la Hegel contradicţia devine un raport dinamic, în care teza şi antiteza sunt legate, întreţinând un joc în care se resping şi totodată se presupun[3]. Diferenţa dintre contradicţia dialectică şi cea formală o relevă foarte bine Gheorghe Enescu. După el, contradicţia dialectică este o categorie ce exprimă unitatea şi dinamismul tendinţelor şi laturilor contrare din interiorul obiectelor, proceselor, sistemelor ce compun realitatea. Ea este exprimată în limbaj prin cupluri de contrarii ce sunt antrenate în acest dinamism: atracţie-respingere, centrifug-centripet, pozitiv-negativ etc. Contradicţia formală este un raport de negaţie explicită sau implicită între două propoziţii. În logica propoziţiilor, ea poate fi reprezentată ca o conjuncţie între o propoziţie şi negaţia acesteia ($p \& -p$) sau ca o echivalenţă între două propoziţii de acest fel ($p \equiv -p$). Aşa stând lucrurile, cele două categorii se disting. Contradicţiile dialectice nu se pot confunda

[1] G.W.F. Hegel, *Logica*, Editura Academiei, Bucureşti, 1962, p. 121.

[2] Cf. Mircea Florian, *Dialectica. Sistem şi metodă, de la Platon la Hegel*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947, pp. 43-44.

[3] Astfel, „dacă în cazul antinomiei formale opoziţia revine la echivalenţa logică a fiecărui termen atât cu celălalt termen cât şi cu negaţia sa, în antinomia dialectică situaţia este mai subtilă (...) fiecare termen este presupus de celălalt, se defineşte în raport cu el, nu poate fi înţeles fără raportare la termenul care i se opune, există între ei o mişcare în dublu sens, care conferă cuplului lor o unitate dinamică" (Solomon Marcus, *Paradoxul*, pp. 22-23).

Scanned with OKEN Scanner

în nici un caz cu contradicţiile formale. Ele se pot traduce în propoziţii care sunt aparent contradictorii din punct de vedere formal, de genul „Orice corp este în acelaşi timp în mişcare şi repaus (= nu este în mişcare)", dar astfel de contradicţii se dizolvă repede la o analiză logică atentă[1].

O altă utilizare non-standard a termenului „antinomie" este aceea de a desemna opoziţia dintre doi termeni categoriali sau *opoziţia conceptuală*. În genere, sunt tratate astfel marile opoziţii categoriale, însă „există tendinţa de a atribui statut de antinomie oricărei perechi de proprietăţi opuse, oricărei dihotomii...", spune Solomon Marcus[2]. Sunt considerate antinomii cupluri de termeni care se opun în mod exclusiv, precum: fiinţă-nefiinţă, unu-multiplu, materie-spirit, substanţă-formă, finit-infinit, contingent-necesar, simplu-compus, eterogen-omogen, imanent-transcendent, continuu-discret, schimbare-persistenţă, identic-diferit, ordine-entropie, determinism-libertate, empiric-raţional, intuitiv-discursiv, bine-rău, lumină-întuneric, viaţă-moarte, masculin-feminin, individ-societate, violenţă-iubire etc. În lumina definiţiilor pe care le-am indicat, această utilizare a ideii de antinomie apare drept improprie. Pentru a o scoate din culpă, ar trebui probabil interpretată în sensul că astfel de perechi de termeni opuşi dau naştere unei antinomii atunci când termenii sunt afirmaţi concomitent despre acelaşi subiect, în cadrul aceluiaşi sistem de gândire sau univers de discurs, ori atunci când intră ca predicate în propoziţii ce sunt susţinute cu forţă egală în acelaşi sistem de gândire. Altfel spus, astfel de perechi de termeni sunt antinomice deoarece sunt baza pentru antinomii. Totuşi, argumentul este insuficient pentru a justifica tratarea unor astfel de cupluri de termeni ca antinomii. El răstoarnă ordinea definirilor, solicitând să acceptăm ca antinomii cupluri de termeni care devin antinomici tocmai prin includerea într-o antinomie. O antinomie presupune, cum am văzut, un conflict între teze ce sunt susţinute de justificări aproximativ egale. Or, termenii nu presupun asertare, fiind neutri în privinţa valorii de adevăr. Simpla lor cuplare prin opoziţie nu asigură nivelul asertiv. Pentru a se justifica o tratare de acest gen, ar trebui să privim astfel de cupluri de termeni drept prescurtări ale unor antinomii sau conflicte de idei[3]. Dar aceasta ar presupune să asumăm un context de idei în care un astfel de conflict este activ. De exemplu, pentru contextul microfizicii din prima jumătate a secolului al XX-lea, putem vorbi de antinomia undă-corpuscul, înţelegând prin aceasta conflictul dintre teoria

[1] Gheorghe Enescu, *Dicţionar de logică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 54-56.

[2] Solomon Marcus, *op. cit.*, p. 21.

[3] De exemplu, dihotomia *empiric-raţional* a împărţit pe filosofii Greciei antice în două tabere şi întreţine conflictul de idei şi în zilele noastre, opunând pe reprezentanţii psihologiei genetice şi pe cei ai psihologiei generative (Cf. Solomon Marcus, „Tipuri de înţelegere în cunoaşterea contemporană", în *Cartea interferenţelor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985).

Scanned with OKEN Scanner

ondulatorie şi teoria corpusculară cu privire la natura luminii. Aşa încât, ar trebui să spunem că termeni precum cei din cuplurile enumerate mai sus sunt „antinomici", iar nu că acele cupluri sunt „antinomii", rezervând acest apelativ doar pentru situaţia în care aceste cupluri de termeni prescurtează un conflict de aserţiuni. Discuţia de mai sus arată că, atunci când este însoţită de o interpretare adecvată, utilizarea termenului „antinomie" la nivel categorial sau conceptual poate fi legitimă.

Un episod important în istoria termenului „antinomie" îl constituie apariţia paradoxurilor logico-matematice. În acest context, termenul a început să fie folosit ca sinonim cu cel de *paradox*[1]. Solomon Marcus consideră lucrul acesta drept o „confuzie regretabilă"[2], cei doi termeni având istorii complet diferite[3] şi sensuri neomogene[4]. Pentru că nu există o diferenţiere semantică riguroasă şi explicită între antinomie şi paradox şi pentru că nu este de acord cu echivalarea necritică a lor, Solomon Marcus încearcă una[5]. Preia, în acest sens, o distincţie pe care o face un autor occidental pe nume Roland Posner[6]. Potrivit acestuia, antinomia este un caz particular de paradox după cum urmează: un paradox ar consta din două enunţuri, astfel încât fiecare dintre ele este adevărat exact atunci când celălalt este fals, iar antinomia ar fi un paradox în care, în plus, fiecare dintre enunţuri decurge logic din celălalt. Deşi acest criteriu pare estetic şi operaţional[7], el angajează definiri restrictive ale celor doi termeni. În primul rând, definiţia dată paradoxului pare să se refere numai la anumite paradoxuri. Or, aşa cum este înţeles la ora actuală, paradoxul nu are o semnificaţie foarte unitară,

[1] Pentru exemplificare, vezi: Anton Dumitriu, *Soluţia paradoxelor logico-matematice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966; Gheorghe Enescu, *Dicţionar de logică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985; Petru Ioan, *Adevăr şi performanţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, Antony Flew, *Dicţionar de filozofie şi logică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

[2] Solomon Marcus, *Paradoxul*, p. 171.

[3] Paradoxul a apărut încă din antichitate, unde era cunoscut sub numele de *aporie*, însemnând o dificultate sau o fundătură în actul raţionării. Cu numele actual, de *paradox*, a intrat în limba comună mai târziu (*Ibidem*, p. 9).

[4] Într-adevăr, sensul de bază al termenului „paradox" nu coincide cu cel al „antinomiei". La origine, el însemna „părere contrară verosimilităţii opiniei comune" (Athanase Joja, „Adevăr formal, contradicţie şi sofisme în istoria logicii", în *op. cit.*, p. 12).

[5] Solomon Marcus, *op. cit.* pp. 14-15.

[6] În volumul Roland Posner, Hans-Peter Reinecke (eds), *Zeichenprozesse: Semiotische Forschung in den Einzelwissenschaften*, Athenaion Wiesbaden, 1977, pp. 109-128.

[7] Antinomiile kantiene pot fi aşezate în scheme de acest tip, dacă se iau în consideraţie şi demonstraţiile pe care filosoful german le indică pentru fiecare în parte. Rezultă, în felul acesta, că asumarea unei teze implică opusul acesteia şi invers, într-o circularitate de acelaşi tip cu cea din paradoxul antic al mincinosului (Cf. Marcel Chelba, „Antinomia raţiunii pure şi paradoxele logice", în vol. *Logică şi ontologie*, Editura TREI, 1999, pp. 205-210).

Scanned with OKEN Scanner

astfel că, în anumite accepţiuni, el se confundă cu antinomia[1]. Apoi, conform definiţiilor sale, multe dintre paradoxuri trec în categoria antinomiilor[2]. În al treilea rând, definiţiile care se dau paradoxului par să conducă mai mult spre contrariul a ceea ce spune Solomon Marcus în privinţa raportului dintre antinomie şi paradox. Antinomia este o contradicţie între două enunţuri aparent la fel de bine întemeiate, o echivalenţă de enunţuri opuse. Paradoxul se poate reduce la o echivalenţă dintre două propoziţii contradictorii[3], şi cum „echivalenţa dintre două propoziţii contradictorii este echivalentă cu afirmarea lor simultană"[4], înseamnă că un paradox este şi o antinomie. Dacă lucrurile stau astfel, atunci suntem trimişi spre o concluzie inversă celei a lui Solomon Marcus, în sensul că paradoxurile sunt forme de antinomie sau presupun (implică) o antinomie. În acest sens, este recunoscut uneori faptul că paradoxul este unul dintre

[1] Dicţionarul românesc de filozofie (*op. cit.*) îl defineşte drept „enunţ contradictoriu şi, în acelaşi timp, demonstrabil". Gheorghe Enescu, dă o definiţie mai tehnică, în care se regăseşte sensul indicat de Solomon Marcus pentru antinomie: „a) contradicţie formală între două propoziţii p şi q, astfel că $q \equiv -p$ şi p —/ q şi q —/ p; b) contradicţie formală demonstrată într-un sistem teoretic" (*Dicţionar de logică*, p. 266), sau, cum o numeşte într-o altă lucrare, „teoremă contradictorie" (*Paradoxuri, sofisme, aporii*, p. 121). O enciclopedie universală recentă (*Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophique. Dictionnaire 1*. PUF, 1990) defineşte paradoxul altfel: „un raţionament a cărui concluzie contrazice premisele sau care justifică două concluzii contradictorii...". Un alt dicţionar (Antony Flew, *op. cit.*) pare să indice o definiţie mai completă. Aici se disting două situaţii de folosire a acestui termen. Una este foarte asemănătoare cu cea descrisă mai sus: este numită „situaţie paradoxală" o situaţie în care din anumite premise ce sunt acceptate toate ca adevărate se ajunge, printr-un raţionament valid, la o concluzie care este fie intrinsec contradictorie, fie aflată în dezacord cu credinţele îndeobşte acceptate (*para–doxa*). O a doua este aceea a aşa-numitelor „paradoxuri ale autoreferinţei", de genul paradoxului mincinosului, adică enunţuri a căror decizie de adevăr generează o situaţie contradictorie.

[2] Astfel, paradoxul mincinosului şi toate paradoxurile de acest tip se dovedesc a fi antinomii. Să considerăm, pentru exemplificare, demonstraţia în cazul unui paradox logico-matematic, *paradoxul impredicabilului*, formulat de Bertrand Russell: „Orice predicat îşi aplică propria lui proprietate sau nu şi-o aplică, *tertium non datur*. Dacă un predicat îşi aplică propria lui proprietate, vom spune că el este *predicabil*; în caz contrar, vom spune că el este *impredicabil*. Însă *predicabil* şi *impredicabil* sunt ele însele predicate, astfel că putem face acelaşi raţionament şi despre ele. În particular, *impredicabil* este sau predicabil sau impredicabil, *tertium non datur*. Dacă *impredicabil* este predicabil, atunci el îşi aplică propria lui proprietate, deci este impredicabil. Dacă *impredicabil* este impredicabil, atunci îşi aplică propria lui proprietate şi deci este predicabil" (Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. 4, Editura Tehnică, Bucureşti, 1998, p. 139). Formal: *Pred (Imp)* ≡ *Imp (Imp)* şi *Imp (Imp)* ≡ *Pred (Imp)* (Gheorghe Enescu, *Dicţionar de logică*, p. 268).

[3] Cf. Anton Dumitriu, „Ştiinţă şi cunoaştere", în *Eseuri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986, pp. 27-28.

[4] *Ibidem*, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

sensurile ideii de antinomie, nu invers[1]. În sfârşit, rigoarea pe care o caută Solomon Marcus în ceea ce priveşte aceste distincţii terminologice nu este, de fapt, respectată chiar de el însuşi. Spun aceasta pentru că, pe parcursul cărţii, el depăşeşte mult graniţele conceptului de paradox pe care a încercat să-l impună, operând cu un sens destul de puţin riguros al termenului.

Concluzia pe care o trag din această discuţie este că paradoxul este unul dintre sensurile mai recente ale termenului „antinomie", fără ca cei doi termeni să se confunde în totalitate. Nivelul la care se realizează asimilarea lor este cel al structurii logice de bază, unde ambii se reduc la echivalenţă dintre o teză şi negaţia acesteia, adică la o contradicţie logică sau formală.

Am lăsat pentru final o ultimă discuţie, pe care o pot introduce acum. Definiţiile antinomiei cuprind ca gen proxim sau ca element fundamental ideea de *contradicţie*. Datorită acestui lucru, la un mod mai general, termenul „antinomie" este folosit aproape în toate scrierile despre antinomii ca sinonim pentru cel de „contradicţie". Consider că această sinonimie nu este legitimă. Iată argumentele.

În primul rând, ideea de contradicţie are un statut ambiguu. Sensul ei principal este unul de nivel propoziţional[2]. O contradicţie se naşte atunci când are loc „asertarea şi negarea în acelaşi timp a unei propoziţii, într-un cadru de susţineri, asumpţii, supoziţii sau alte forme ale discursului asertiv"[3]. Cu toate acestea, ideea apare şi la nivel ontologic. Acest sens derivat al contradicţiei a devenit unul acceptat în filosofie graţie în special lui Hegel. „Înaintea lui Hegel, nimănui nu i-ar fi trecut prin minte să spună că două obiecte, fenomene sau proprietăţi ale acestora, deci două entităţi extralingvistice «s-ar contrazice». Pentru raportul corespunzător dintre acestea era utilizat termenul «opoziţie»"[4]. Hegel a introdus termenul „contradicţie" şi, în genere, terminologia logică în studiul realităţii obiective[5]. Pornind de la el, s-a ajuns să se folosească acest termen pentru a desemna şi „contradicţii" din planul realităţii. Or, nu realitatea este contradictorie sau antinomică, ci gândirea şi exprimarea asupra realităţii. Ce anume corespunde contradicţiei noetice în plan ontic? Alexandru Surdu susţine

[1] De exemplu, Petre Botezatu distinge între „sensul modern de paradox logic" şi „înţelesul kantian" al antinomiei, acela de „prezenţă simultană a două teze contradictorii ce par să fie egal de justificate" (Petre Botezatu, *Valoarea deducţiei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, pp. 168-169).

[2] Acest sens pare să fie susţinut şi de etimologia termenului „contradicţie", care îşi are originea în latinescul *contradictio*, al cărui verb, *contradicere*, înseamnă literal „a spune opusul". În limba greacă, acelaşi lucru este exprimat prin termenul *antiphasis* (Cf. Catarina Dutilh Novaes, „Contradicţia: autentica provocare filosofică pentru logica paraconsistentă", în *Revista de filosofie*, Tom LII, nr. 3-4, Bucureşti, 2005, p. 492).

[3] Antony Flew, *op. cit.*, p. 78.

[4] Alexandru Surdu, „Antitetică, dialectică negativă şi antiologie la Platon", în *Probleme de logică*, vol. X, Bucureşti, 1993, p. 88.

[5] *Ibidem*, p. 90.

Scanned with OKEN Scanner

că opoziţia reală. Aceasta are la nivelul intelectului ca expresie contradicţia, susţinerea de enunţuri contradictorii, de reprezentări, modele sau teorii care se opun[1]. Un alt autor susţine că, din punct de vedere ontologic, contradicţiile corespund imposibilităţilor, adică situaţiilor care nu pot avea loc, faptelor necompozabile; contradicţiile reprezintă expresia lingvistică sau discursivă a imposibilităţii ontologice[2]. Cu alte cuvinte, neantului logic, pe care îl exprimă o contradicţie la nivel noetic, trebuie să-i corespundă neantul ontic. Ceea ce este foarte clar e că utilizarea ontologică a termenului „contradicţie" este improprie şi chiar generatoare de confuzii[3], ea fiind admisibilă doar ca o licenţă. La fel trebuie să privim şi extensia hegeliană a acestui termen.

În al doilea rând, nu toate contradicţiile formale sunt antinomii. Antinomiile sunt doar o categorie a acestora[4].

În al treilea rând, raportul logic de contradicţie nu este o condiţie necesară pentru ideea de antinomie. Antinomiile se pot constitui şi pe raportul mai slab de contrarietate[5]. Contradicţia este o opoziţie mai restrictivă, în care cele două propoziţii nu pot fi nici adevărate nici false împreună, pe când contrarietatea nu admite adevărul lor simultan, în schimb le lasă să fie false împreună[6]. Condiţia logică minimală pentru o antinomie este să echivaleze două teze care nu pot fi adevărate împreună. Folosirea ideii de contradicţie pentru a defini antinomia este, probabil, doar o licenţă lingvistică. Cred că, atunci când se foloseşte acest termen în definiţiile antinomiei, nu se intenţionează referirea la raportul strict de contradicţie, ci la ideea de contrazicere, care, după cum vedem, este cuprinsă şi în relaţia de contrarietate.

În concluzie, pe parcursul acestei analize am văzut că, deşi a fost introdusă cu un sens destul de precis, ideea de antinomie a suferit un proces de „ambiguizare", fiind folosită în diferite sensuri, mai mult sau mai puţin apropiate de cel iniţial: paradox, predicaţie contradictorie, opoziţie conceptuală, contradicţie dialectică, contradicţie ontică. Unele dintre acestea se pot reduce la sensul standard. Celelalte trebuie privite ca sensuri secundare sau pur şi simplu improprii, care întreţin cu sensul de bază doar un raport parţial.

[1] *Ibidem*, p. 94.
[2] Cf. Catarina Dutilh Novaes, *op. cit.*, p. 492.
[3] Antony Flew, *op. cit.*, p. 78.
[4] Altele sunt: a) contradicţiile simple, în care sunt echivalate două propoziţii opuse, dintre care una este evident falsă; b) contradicţiile aparente, provenite din nedeterminarea limbajului; c) autocontradicţiile, de genul „Toate propoziţiile sunt false" (Gheorghe Enescu, *op. cit.* p. 55).
[5] În acest sens, raporturile ce dau structura logică a antinomiilor kantiene sunt de contrarietate (Cf. Gheorghe Enescu, „Analiza logică a antinomiilor kantiene", în *Paradoxuri, sofisme, aporii*, p. 89).
[6] Cf. Petre Botezatu, *Introducere în logică*, vol. 1, Editura GRAPHIX, 1994, pp. 80-81.

Scanned with OKEN Scanner

3. Intenţiile cercetării

Spuneam la început că această cercetare se va dezvolta în jurul tematizării antinomicului în filosofia lui Blaga. În acest sens, primul lucru pe care îl voi face în cuprinsul ei va fi un decupaj în cadrul filosofiei blagiene pe această dimensiune. Pe de o parte, voi analiza ideea antinomiei transfigurate, care va fi centrul de maxim interes al cercetării. Pe de altă parte, voi urmări prezenţa antinomicului la alte niveluri ale construcţiei filosofice blagiene, fie ca aplicaţie a metodei antinomiei transfigurate, fie în afara orizontului acesteia, în structura anumitor teze, teorii sau concepte.

Voi urmări, apoi, determinările, conexiunile şi implicaţiile tematizării blagiene a antinomicului, acesta fiind, cum spuneam în primele pagini, obiectivul principal al lucrării. Intenţia mea este de a arăta că această tematizare poate fi racordată la anumite contexte de gândire, din perspectiva cărora dobândeşte semnificaţie şi valoare.

În primul rând, o voi aşeza în contextul tematizărilor antinomicului prezente în istoria filosofiei de până în secolul al XX-lea, încercând să arăt că ea trece, în mod original, de partea acelor puţine încercări de a privi favorabil antinomicul, chiar dacă aceasta a însemnat de fapt exerciţiul unei gândiri alternative. Cu acest prilej, voi analiza şi problema posibilelor ei surse, derulând o serie de scenarii care s-au construit în legătură cu acest lucru.

În al doilea rând, o voi raporta la contextul filosofiei româneşti, unde se evidenţiază o anumită predilecţie pentru antinomic, ce ar putea fi semnificativă în înţelegerea spiritualităţii din acest spaţiu.

În ultima parte, pe care o consider şi cea mai importantă, voi analiza situaţia tematizării blagiene a antinomicului în orizontul gândirii contemporane, prin aceasta înţelegând gândirea din ultimul secol. Această gândire pune în evidenţă o serie de problematizări şi idei ce converg către o nouă paradigmă, în care integrarea antinomicului pare să fie un element important. În acest context, voi încerca să susţin că tematizarea filosofului român dobândeşte o poziţie demnă de toată consideraţia, deoarece se înscrie în mod original într-o mişcare de idei înnoitoare, iar prin poziţia în timp anticipează unele dintre elementele acestei mişcări.

În ceea ce priveşte registrul semantic al antinomicului, pe parcursul acestui studiu voi urmări în mod prevalent sensul propriu sau strict al ideii de antinomie. Aceasta nu înseamnă că sensurile secundare vor lipsi. Ambiguitatea semantică ce însoţeşte această noţiune face aproape inevitabilă prezenţa sensurilor „impure". Voi încerca să stăpânesc ambiguitatea, verticalizând cercetarea către sensul principal.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul 1

Tematizarea blagiană a antinomicului

Antinomicul pare să intervină în întreaga filosofie a lui Blaga. O însoţeşte încă de la primele încercări şi până la scrierile cosmologice târzii, fiind prezent „la diferite paliere ale existenţei, cunoaşterii şi creaţiei"[1]. Se poate spune că este un fel de element structural al întregii sale construcţii filosofice[2].

Partea în care antinomicul dobândeşte cea mai mare forţă este legată de ideea antinomiei transfigurate, prin care Blaga a reuşit să producă o noutate provocatoare pentru istoria contemporană a filosofiei. Tocmai de aceea, în acest studiu ea va dobândi cea mai mare greutate.

Privită din perspectivă sistematică, această idee apare prinsă într-un sistem ce înglobează dimensiunea antinomicului. Din perspectivă genetică, raportul acesteia cu întregul sistemului filosofic al lui Blaga a fost privit în două moduri diametral opuse. Unul este cel susţinut de Sergiu Al-George[3], care considera antinomia transfigurată doar o expresie de limită a antinomicului, epistemologia antinomică blagiană fiind înţeleasă corect din perspectiva ideii de absolut, dominantă în filosofia lui Blaga şi care este puternic impregnată de dimensiunea antinomică. În cel de-al doilea, ideea antinomiei transfigurate este aşezată în poziţie centrală, sugerându-se că sistemul blagian ar fi rezultatul aplicaţiei acestei idei. La această interpretare contribuie şi aspectul diacronic al operei blagiene, ideea antinomiei transfigurate fiind prima care apare în seria *Trilogiilor*. În plus, Blaga mărturiseşte că a construit cosmologia sa din *Diferenţialele divine* ca o aplicaţie modernă a metodei dogmatice. Pe structura acestui scenariu, teoria cunoaşterii luciferice a fost privită drept un produs al aplicării metodei antinomiei transfigurate[4].

[1] Alexandru Petrescu, *op. cit.*, p. 66.

[2] S-a spus, în acest sens, că Blaga „şi-a construit sistemul în toate ramurile: epistemologie, axiologie, cosmologie, antropologie, pe fundamentul filosofic al «paradoxiei», transfigurate sau nu" (Ioana Lipovanu, *op. cit.*, p. 15). Blaga manifestă, se pare, „disponibilitatea de a face uz de paradox, în diferitele compartimente plăsmuitoare ale spiritului, interferente într-o viziune comprehensiv-explicativă şi interpretativă «cosmoidală»" (Carmen Cozma, *Lucian Blaga: filosofarea „sub specia misterului"*, Editura Timpul, Iaşi, 2002, p. 23).

[3] Sergiu Al-George, *op. cit.*, pp. 229-231.

[4] În acest sens, Teodor Dima a urmărit resemnificarea gnoseologiei blagiene cu ajutorul metodei antinomiei transfigurate, „modul în care Blaga şi-a impus *metoda paradoxiei*

Scanned with OKEN Scanner

Fiind interpretări extreme, consider că nici unul dintre cele două scenarii nu poate să-şi adjudece justeţea deplină. Primul dintre ele va fi adus în discuţie în capitolul despre sursele tematizării blagiene a antinomicului. În privinţa celui de-al doilea, nu cred că există suficiente argumente pentru a susţine că Lucian Blaga şi-a construit întreg sistemul filosofic prin aplicarea metodei antinomiei transfigurate. Singura parte în care Blaga pune, în mod declarat, la lucru propria metodă este cosmologia. Este adevărat, însă, că ideea antinomiei transfigurate a determinat construcţia anumitor părţi din sistemul acestuia, care au avut menirea de a integra sau a face posibilă această idee pe care filosoful român a descoperit-o foarte devreme. În acest sens, Blaga declară că teoria cunoaşterii luciferice a fost construită pentru a legitima metoda minus-cunoaşterii[1]. Privită în ansamblul sistemului filosofic blagian, ideea antinomiei transfigurate are un loc privilegiat, însă nu cred că este o premisă metodologică a acestuia. Mai simplu spus, filosofia lui Lucian Blaga nu pare să fie rezultatul aplicaţiei acestei metode, deşi se construieşte, într-o bună parte, în jurul acesteia. Chiar dacă nu este o premisă metodologică, ideea antinomiei transfigurate îşi pune amprenta asupra gândirii lui Blaga.

Tocmai datorită acestui rol privilegiat, o voi aborda mai întâi. Voi urmări, apoi, cum apare antinomicul în alte zone ale sistemului filosofic blagian. Mă voi referi în primul rând la aplicaţia metodei antinomiei transfigurate în construcţia cosmologiei blagiene a „diferenţialelor divine". În al doilea rând, voi urmări antinomiile care subîntind teoria „cunoaşterii luciferice" şi metafizica „censurii transcendente". Mă voi referi apoi la natura antinomică a ideii de „stil", iar în final voi analiza structura antinomică a ideii de „metaforă", care are în filosofia lui Blaga o dimensiune foarte amplă.

Chiar dacă sunt situate la niveluri şi în registre diferite, aceste aspecte ale tematizării blagiene a antinomicului consonează. Ele se aşează în jurul ideii centrale a filosofiei lui Blaga, aceea de „mister", lucru care îl va conduce la asumarea unei poziţii filosofice aparte, „raţionalismul ecstatic".

1.1. Ideea antinomiei transfigurate

În lucrarea *Eonul dogmatic*, pe care o elaborează în cel de-al doilea deceniu al secolului trecut şi care apare în 1931, Lucian Blaga dezvoltă o metodă de gândire şi cunoaştere surprinzătoare şi chiar scandaloasă pentru spiritul raţionalist occidental – *metoda antinomiei transfigurate*. Deşi o descoperă într-o

dogmatice pentru elaborarea studiului ulterior: *Cunoaşterea luciferică...*" (Teodor Dima, *op. cit.*, p. 17).

[1] Lucian Blaga, „Schiţa unei autoprezentări filosofice", în Alexandru Surdu, *Vocaţii filosofice româneşti*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1995, p. 115.

zonă mai veche a istoriei filosofiei, Blaga vede în ea rezolvarea problemelor cu care se confruntă gândirea la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, probleme legate de confruntarea dintre idei şi teorii divergente. Filosoful din Lancrăm vorbeşte în legătură cu acest fapt de o criză a întregii culturi, marcată de ceea ce el identifică drept un nou alexandrinism cultural, un nou elenism[1].

Domeniul căruia îi este destinată această idee îl constituie metafizica. Însă, lucru extrem de important, o altă zonă de gândire pentru care Blaga o concepe este cea a cunoaşterii ştiinţifice. În acest sens, filosoful român mărturiseşte că efortul său de a extrage din dogme o metodă a fost şi din dorinţa de a oferi o rezolvare crizei de la acea vreme din microfizică, legată de apariţia dualităţii undă-corpuscul şi de antinomia în care era atrasă gândirea fizică, nevoită să accepte ca valabile două teorii incompatibile[2].

Acest lucru este cu totul remarcabil. Blaga dă o turnură epistemologică amplă acestei idei, văzând în ea o metodă a metafizicii şi totodată a cunoaşterii ştiinţifice. Antinomia mai fusese exersată sporadic în istoria ideilor, dar niciodată nu primise o deschidere de o asemenea anvergură, încât să fie ridicată până la rangul de metodă de gândire şi cunoaştere. În acest fapt stă întreaga importanţă a gestului filosofului român.

Voi urmări în continuare gândul lui Lucian Blaga, fiind interesat de articulaţiile interioare ale noii metode şi, mai ales, de aplicaţiile sale.

1.1.1. Dogmele şi sensul lor metodologic. Antinomiile transfigurate

Conştientizarea virtuţilor filosofice ale antinomiilor s-a produs, susţine Lucian Blaga în *Eonul dogmatic*, prin întâlnirea cu acele formule de gândire în jurul cărora s-a constituit teologia creştină cunoscute sub numele de *dogme*. Din analiza lor, filosoful român va desluşi o metodă originală de cunoaştere şi gândire, *metoda antinomiei transfigurate*, pe care o va propune drept o cale alternativă pentru metafizica şi chiar ştiinţa viitorului. Întâlnirea cu dogmele a fost, după cum lasă să se înţeleagă Blaga, un fapt esenţial pentru cursul gândirii sale.

Fapta lui Lucian Blaga este cu totul remarcabilă în raport cu interpretarea filosofică obişnuită a dogmei. Dovadă că a contrariat pe foarte mulţi şi a generat numeroase neînţelegeri. Astfel, în timp ce pentru filosofia post-medievală dogma este „un semn de neputinţă a gândului de a se depăşi pe sine, o înfundătură a gândirii care-şi închide toate zările cunoaşterii şi se zăvorăşte într-

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *Opere 8 (Trilogia cunoaşterii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, pp. 298-303.
[2] Lucian Blaga, „Schiţa unei autoprezentări filosofice", în *op. cit.*, pp. 114-115.

Scanned with OKEN Scanner

un fals castel de certitudini; este incapacitatea raţiunii de a ieşi din sine şi de a se proiecta pe solarele căi ale ascensiunii spiritului (...) este scleroza spiritului, o maladie a nedesăvârşirii, ucigătoare de visuri şi speranţe..."[1], fiind demnă de dispreţ sau de indiferenţă, filosoful din Lancrăm urmăreşte să smulgă dogmei virtuţi creatoare, să găsească în ea resurse de înnoire a filosofiei. Aceasta nu înseamnă că încearcă să justifice dogmele creştine. Din acest punct de vedere, Blaga se delimitează de interpretarea teologică a dogmelor, care, reducându-le la statutul de formule de credinţă, le ucide potenţialul creator. Pentru el, dogmele trebuie urmărite dintr-un unghi filosofic, ca tip de gândire sau ca metodă.

Dogma se naşte, după Blaga, înaintea creştinismului, în contextul epocii elenistice, o perioadă de eclectism cultural, de amestec de curente spirituale. Filosoful român vede aici o situaţie de criză, în care sintezele par să devină imposibile, punând raţiunea într-o situaţie extrem de dificilă. „Punţile aruncate peste prăpăstii rămân suspendate, fără a putea umple hiatul căscat între gând şi gând. Intelectul, cu oricâtă silitoare muncire, nu izbuteşte să săvârşească ultime sinteze. Prin tensiunea fără soluţie dintre «elementele» şi «adevărurile» incongruente ale elenismului se pregăteşte încetul cu încetul terenul pentru dogmă"[2]. Dogma presupune la originile ei, spune filosoful din Lancrăm, o anume „criză a intelectului", una în care intelectului, „care şi-a demonstrat singur neajunsurile, neputând să creeze ultime sinteze, i se impunea cel puţin în anume măsură o *renunţare* la sine"[3].

Filosoful de numele căruia se leagă apariţia dogmelor este, în opinia lui Blaga, Philon din Alexandria. El e primul care, în această atmosferă de sincretism cultural, încearcă să adapteze mitologia iudaică la filosofia grecească şi invers, propunând, în acest context de preocupări, formule în care realizează sinteze contradictorii. Philon preia din filosofia greacă, de la Heraclit şi stoici, ideea unei substanţe primare divine care s-ar fi diferenţiat în lume. Însă, spre deosebire de greci, care nu reuşeau să iasă din logic în administrarea acestei idei, el îi dă o formulare cu caracter antinomic: *din substanţa primară emană existenţe secundare, fără ca prin acest proces substanţa primară să sufere vreo scădere*[4]. Este vorba de ceea ce a rămas cunoscut drept *teoria emanaţiei*. În mod asemănător este formulată şi ideea că din Dumnezeu emană o serie de Potenţe, fără a distruge unitatea acestuia, ci rămânând oarecum în el, în veşnică unitate cu el[5]. Ceea ce este foarte important e faptul că Philon avansa aceste formule antinomice în mod conştient, ca expresie a unui mister. Prin aceasta, fapta sa se distinge

[1] Alexandru Tănase, „Studiu introductiv" la Lucian Blaga, *Opere 8 (Trilogia cunoaşterii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 17.
[2] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 203.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p. 204.
[5] *Ibidem*, p. 206.

Scanned with OKEN Scanner

total de sincretismul epocii elenistice. Ea „echivalează cu o invenţie spirituală", cu inaugurarea unei noi metode, a unui nou mod de a gândi[1], anunţându-se „ca o soluţie creatoare a marii crize eleniste"[2].

Acesta era actul prin care se năştea *dogma*, susţine Blaga. Explicaţia acestei prime formulări a dogmei este căutată de către filosoful român în dilema în care se afla Philon, plasat între monoteismul iudaic, care nu admitea alterarea divinităţii, şi ideea greacă a emanaţiei unor existenţe secundare din divinitate. Dogma, adică sinteza antinomică a celor două idei contradictorii, a fost soluţia lui Philon. „Astfel, spune Blaga, intelectul s-a hotărât, pentru întâia oară în istorie, să accepte în deplină conştiinţă o formulă care, indiferent de raportul său cu realitatea, era antinomică în sine, şi care nu se poate gândi până la capăt nici în lumea abstracţiunii logice şi nici în lumea concretului"[3]. Această evadare a intelectului în formule inaccesibile logicii nu este, după părerea lui Blaga, o lepădare totală de sine a intelectului, tocmai acest aspect făcând din apariţia dogmelor un fapt deosebit de important în istoria formelor de gândire.

Această nouă formă de ideaţie a prins repede în perioada următoare. Spaţiul în care ea a rodit cel mai bine a fost cel al creştinismului, aflat în plină constituire a unei doctrine[4]. Pe baza ei se vor construi dogmele care formează baza teologiei creştine. Clement Alexandrinul şi Origene vor formula dogma Trinităţii: „Dumnezeu e o fiinţă în trei persoane (sau: o substanţă în trei ipostaze)". O înfăţişare similară are şi dogma dublei naturi a lui Isus Hristos sau dogma christologică, formulată în aceeaşi perioadă a primelor secole creştine, care atribuie două naturi (divină şi umană) persoanei lui Isus Hristos.

Doctrina creştină a apărut după o luptă între două tendinţe în organizarea materialului cristologic-teologic, afirmă Lucian Blaga[5]: una mitică-raţionalizantă, care ducea la erezie, şi alta dogmatică, sau, altfel spus, o tendinţă de a organiza raţional-logic materialul teologic şi alta care se aşează în dezacord cu funcţiile logice ale raţiunii. A câştigat tendinţa dogmatică. A triumfat paradoxalul, absurdul, imposibilul, ilogicul. De ce oare? Simpla nevoie de sinteză nu este o explicaţie suficientă. Vom afla răspunsul puţin mai târziu.

Nu voi urmări aici exemplele din istoria constituirii dogmelor creştine, pe care le dă Blaga. Ceea ce mă interesează este faptul că antinomia a devenit suportul pe care s-a constituit doctrina creştină, metoda fundamentală pentru constituirea dogmelor ei[6].

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem*, p. 297.
[3] *Ibidem*, p. 206.
[4] Blaga chiar vede în aceasta explicaţia succesului creştinismului. După el, doctrina creştină se zideşte dogmatic, printr-o amalgamizare între învăţătura evanghelică, concepţia cristologică a lui Pavel şi ideile lumii păgâne (*Ibidem*, p. 208).
[5] *Ibidem*, pp. 208-209.
[6] Întreaga gândire creştină se va construi pe acest fundament. În acest sens, un exeget contemporan afirmă: „cele mai evidente şi mai pozitive adevăruri ale trăirii creştine au fost

Scanned with OKEN Scanner

Mai este un amănunt care trebuie adus în atenţie. Lucian Blaga sesizează că teologia creştină dă ulterior un sens mai larg termenului „dogmă", înţelegând prin el o formulă de credinţă, unanim acceptată de sinoadele ecumenice pe temei de pretinsă revelaţie, care face parte din doctrina creştină, indiferent dacă depăşeşte sau nu înţelegerea omenească[1]. Nu acest sens al termenului îl interesează pe Blaga. Pentru el, dogma contează doar ca formulă intelectuală care se constituie în dezacord cu logica. Raporturile dogmei cu oamenii sau comunităţile nu intră în definiţiile filosofului din Lancrăm.

Spre deosebire de filosofia de până la el, Lucian Blaga priveşte dogmele într-un mod mult mai general. Îl interesează dogmele ca tip de ideaţie, ca mod de gândire, dincolo de conţinuturile lor concrete sau de funcţia ce le-a fost atribuită în anumite contexte religioase. De aceea, urmăreşte articulaţia interioară sau structura dogmelor. Îl interesează modul de gândire dogmatic, în care caută esenţa unei metode. Pe scurt, urmăreşte *semnificaţia metodologică a dogmelor.*

Din punct de vedere logic, adică din punctul de vedere al intelectului uman obişnuit, dogmele sunt formule antinomice. Ele afirmă proprietăţi contrare despre acelaşi subiect, încălcând principiul noncontradicţiei: substanţa primă e integră şi totodată produce din sine existenţe distincte, Dumnezeu e unu şi totodată multiplu, Isus Hristos este Dumnezeu şi om în acelaşi timp. Datorită acestui lucru, dogmele au fost privite cu jenă şi dispreţ în mediile filosofice şi ştiinţifice, susţine Blaga.

Ce semnificaţie filosofică pot să aibă dogmele, dincolo de acest fapt clar, că sunt antinomii, adică structuri de gândire ce încalcă legea fundamentală a logicii, principiul noncontradicţiei? Aceasta a căutat să afle filosoful român. El va susţine că există în dogme încă ceva foarte important, în afară de simpla antinomie logică. Acest ceva face din ele mai mult decât nonsensuri logice sau simple obiecte de credinţă religioasă. În acest sens, Blaga pătrunde în structura conceptuală şi logică a dogmelor.

În dogma Trinităţii, de exemplu, se afirmă că Dumnezeu este o fiinţă în trei persoane. Formula cuprinde o tensiune între două noţiuni care sunt solidare din punct de vedere logic, anume „fiinţă" şi „persoană". În mod normal, adică pentru cunoaşterea intuitivă şi logică, termenul „persoană" se subsumează din punct de vedere al sferei în întregime termenului „fiinţă", iar din punctul de vedere al conţinutului, termenul „persoană" include notele noţiunii „fiinţă". Cum

exprimate astfel în antinomii, adică în propoziţii care, în logica formală, se exclud reciproc", iar exemplele urmează pe trei pagini (John Meyendorff, *Teologia bizantină*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, pp. 300-302). O excelentă demonstraţie a acestui fapt realizează şi Arhimandritul Sofronie, în subcapitolul 3 (intitulat Antinomii treimice) al ultimei părţi a cărţii sale *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*, Ediţia a III-a, Editura Deisis, Sibiu, 2007, pp. 198-205.

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit*, p. 207.

Scanned with OKEN Scanner

spune Blaga, „există ... între cele două noţiuni un raport neted de la abstract („fiinţă") la mai concret („persoană"), un raport de solidaritate logică complet determinată". Şi continuă: „Raportul de solidaritate se extinde şi asupra aplicării acestor noţiuni într-un domeniu de existenţe numerice. Astfel, când spui despre ceva concret că e alcătuit din «trei persoane», spui implicit şi că e alcătuit din «trei fiinţe»"[1]. Dogma rupe raportul normal dintre cele două noţiuni în aplicarea lor numerică, le desolidarizează, fără să le altereze ca noţiuni abstracte, luate în sine. Aşează între aceste noţiuni, atunci când sunt întrebuinţate în acest caz, „un foarte curios paravan de izolare", postulând „o existenţă care ar putea să fie «una» ca «fiinţă», dar «trei» ca «persoană»"[2]. Acest lucru devine, tocmai de aceea, imposibil de asimilat de către intelect şi întruchipat de către intuiţie. Prin această scindare a raportului logic dintre cele două noţiuni, dogma intră în dezacord cu funcţiile normale ale intelectului. Totul se petrece, spune Lucian Blaga, atingând un punct esenţial în decriptarea esenţei dogmelor, *ca şi cum noţiunile „ar avea, în afară de funcţia lor logică, şi o altă funcţie, aceea anume de a articula un* ce *transcendent de neînţeles prin intelect, de neconstruit prin intuiţie"* (subl. n., V.M.) [3].

Din punct de vedere strict logic, o dogmă ca aceea a Trinităţii se traduce într-o formulă antinomică în sine. A spune „Dumnezeu e o fiinţă în trei persoane" înseamnă pentru intelect „Dumnezeu e o fiinţă în trei fiinţe" sau „Dumnezeu e o persoană în trei persoane", iar mai abstract, „Dumnezeu e unul şi multiplu în acelaşi timp". Dogma, însă, postulează o diferenţiere de planuri, cum am văzut, pe care intelectul logic nu o poate percepe ca o diferenţă reală: Dumnezeu e unul ca fiinţă şi multiplu ca persoană. Cele două noţiuni, solidare din punct de vedere logic, sunt desfăcute din raportul lor logic şi plasate în planuri diferite, ca şi cum ar exprima realităţi sau determinaţii diferite. Intelectul logic are tendinţa să interpreteze această diferenţiere ca o încercare de a masca sau escamota antinomia. Ea, însă, are de fapt o altă semnificaţie. *„Diferenţierea în chestiune vrea să constituie de fapt o indicaţie că antitezei, deşi fără soluţie logică, i se postulează o soluţie în afară de logică (...), că logicul trebuie depăşit şi că antinomia e presupusă ca soluţionată împotriva posibilităţilor noastre de înţelegere"* (subl. n., V.M.)[4]. Acest fapt este o *transfigurare* a antinomiei, susţine Lucian Blaga. Mai precis, atunci când antinomiei cuprinsă în dogmă i se postulează, prin chiar termenii ei, un plan de soluţii irealizabile pentru mintea omenească, în lumina acestor soluţii, antinomia se schimbă, „luând o înfăţişare «de dincolo», care ne face să-i atribuim un înţeles, deşi înţelesul ne scapă în

[1] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 217.
[2] *Ibidem*, p. 218.
[3] *Ibidem*, p. 219.
[4] *Ibidem*, p. 221.

Scanned with OKEN Scanner

întregime"[1]. Neinteligibilă pentru posibilităţile logice ale intelectului uman, formula antinomică cuprinsă în dogmă este menită să dobândească un înţeles prin acest procedeu pe care Blaga îl numeşte „transfigurare". Dar aceasta cu preţul depăşirii logicului, adică printr-o criză pe care o provoacă intelectului.

Acest lucru este explicat altfel, într-un alt loc[2]: o formulă antinomică nu se poate susţine decât dacă este posibilă o *sinteză* a termenilor aflaţi în opoziţie. În dogme, însă, o astfel de sinteză nu e nici inteligibilă, nici intuitivă. Atât intelectul obişnuit cât şi intuiţia refuză o sinteză a termenilor antinomici din dogmă. Aceasta nu poate fi realizată nici conceptual, nici pe planul concretului. Prin afirmarea intenţionată a antinomiei dogmei, sinteza devine una postulată în *transcendent*, depăşind atât posibilitatea de a fi concepută, cât şi posibilitatea de a fi intuitiv concretizată. Rezultatul acestei afirmări forţate este tocmai transfigurarea antinomiei.

Aşadar, orice dogmă reprezintă din punct de vedere logic o antinomie, dar orice dogmă mai cuprinde şi o indicaţie că logicul trebuie depăşit şi că antinomia e presupusă ca fiind soluţionată împotriva posibilităţilor noastre de înţelegere, prin transfigurarea logicii obişnuite. Altfel spus, dogmele sunt *antinomii transfigurate*. Transfigurarea nu este propriu-zis o soluţie a antinomiei, dar ţine loc de soluţie, sau, mai exact, este rezultatul unei soluţii postulate, dar inaccesibilă intelectului.

Lucian Blaga consideră că aceasta este singura înţelegere filosofică adecvată a dogmelor. Fără a ne plasa în acest unghi transcendent, dincolo de linia raţionalului obişnuit, nu vom putea înţelege structura dogmelor. Numai astfel, aceste deformări ale raporturilor dintre noţiuni, prin care se evadează din logic, vor căpăta un sens.

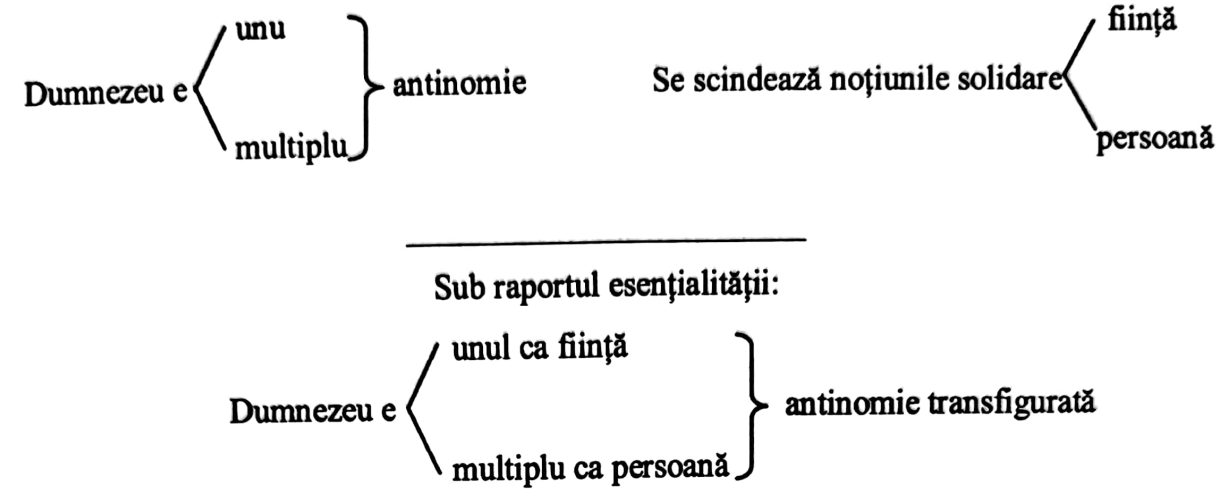
Rezumând analiza lui Lucian Blaga asupra structurii dogmelor, vedem că dogmele sunt antinomii transfigurate. Ele se nasc din suprapunerea a două procedee complementare: stabilirea unei antinomii şi transfigurarea ei. Aceste două procedee formează împreună schema generală a metodei dogmatice.

Iată prezentarea schematică a acestui procedeu, pe care Blaga o dă pentru unele dintre dogmele analizate. Voi considera aici exemplul cu privire la dogma Trinităţii:

[1] *Ibidem*.

[2] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *Opere 8 (Trilogia cunoaşterii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 393.

Scanned with OKEN Scanner



Văzusem mai sus că dogmatizarea nu a fost singura cale în perioada constituirii doctrinei creştine, ea impunându-se în luptă cu tendinţa raţionalizantă. De ce a învins această soluţie care se pune în dezacord cu raţiunea, care provoacă o criză intelectului? Spuneam că simpla nevoie de sinteză nu este un răspuns suficient. Iată întregirea lui, în cuvintele lui Blaga: „În dosul dogmelor vedem mai mult decât nevoia de sinteză (care poate avea şi un caracter raţional); acest mai mult e: *setea de mister, tendinţa de a apăra misterul metafizic de orice încercare de raţionalizare a spiritului omenesc* (subl. n., V.M.)"[1]. Prin „dogmatizare", antinomiile, care din punct de vedere logic nu reprezintă nimic, dobândesc un sens profund. Ele exprimă misterul lui Dumnezeu, fără a-i epuiza conţinutul transcendent în definiţii raţionale. „Toate reacţiunile gândirii dogmatice reprezintă tot atâtea eforturi de a salva misterul ca atare şi de a-l capta prin elemente iraţionale"[2]. „Contradicţia, antinomia logică şi alte operaţii complementare de aceeaşi natură devin pentru metafizica creştină... mijloace esenţiale de a da misterului toată adâncimea şi tot relieful ce-i aparţin"[3].

Am văzut mai sus că Blaga s-a delimitat de interpretarea teologică a dogmelor. Vreau să arăt că această interpretare nu este chiar atât de simplistă, cum el o considera, şi că, cel puţin în variantele ei contemporane, este destul de asemănătoare cu a sa. Într-adevăr, dogma este considerată, în sens teologic, „un adevăr de credinţă revelat de Dumnezeu"[4], o sinteză de credinţă[1]. Dar aceasta

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit*, p. 215.
[2] Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia – Paris, 1994, p. 126.
[3] *Ibidem*, p. 125.
[4] George Remete, *Dogmatica ortodoxă*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

nu înseamnă o blocare definitivă a gândirii, o abandonare totală a raţiunii. „Este adevărat, se spune în acest sens, că dogmele depăşesc raţiunea, ele sunt supraraţionale, paradoxale, dar nu neraţionale, nu absurde sau nelogice”[2]. Ele sunt astfel pentru că vor să prindă misterul lui Dumnezeu, iar acest lucru nu se poate face decât în formule paradoxale, care scot raţiunea din logica sa obişnuită. „A cunoaşte, a cuprinde şi a trăi misterul nu înseamnă a-l explica; nici raţional, nici altcumva. Ne-raţionalizarea, ne-simplificarea lui nu înseamnă neputinţă sau limitare pentru cunoaşterea umană. Misterul religios, ca orice mister de altfel, are limba şi chiar cheia lui: iar aceasta nu e raţionalizarea”[3]. Această cheie o indică celălalt autor pe care l-am citat mai sus: „În calitate de păzitoare a plinătăţii Revelaţiei, Biserica interzice prin dogmele sale depăşirea anumitor limite. Ea închide intelectul uman ca într-o menghină din care nu-i e uşor să se desfacă. Pentru aceasta, el trebuie să înceteze a se mişca în planul gândirii orizontale şi să urce vertical într-o altă sferă”, în care are loc un fel de cunoaştere nemijlocită a lui Dumnezeu[4]. Aşadar, dogmele nu înseamnă o blocare totală a activităţii raţiunii, ci o forţare a ei către o altă stare, pe o altă dimensiune. Nu sunt un factor de orbire, ci un prilej de trezire. Putem recunoaşte aici ideea blagiană a ecstaziei. Doar că Blaga dă o altă turnură acestei idei: nu este o ecstazie religioasă sau mistică, ci una epistemologică, intelectuală. De asemenea, forţarea raţiunii prin antinomie nu are ca finalitate cunoaşterea nemijlocită a misterului, ci, dimpotrivă, potenţarea acestuia ca mister.

Revenind la structura dogmelor, aceasta s-ar putea cuprinde în caracteristici generale, care să facă recognoscibile dogmele sau care să funcţioneze ca reguli de construcţie a unor formule de acest tip în orice univers de discurs. De altfel, Lucian Blaga spune la un moment dat că „o antinomie ia aspect de formulă dogmatică prin transfigurare”[5]. „Sub unghi logic, spune el în alt loc, o antinomie e absurdă, ea cade prin sine însăşi, prăbuşindu-se ca o boltă sub propria tensiune interioară. Dacă totuşi se persistă în afirmarea antinomiei, atunci ea duce inevitabil la «transfigurare»”[6]. Este formulată aici o generalizare. Comentatorii au urmat această direcţie. În acest sens, s-au putut determina două astfel de caracteristici[7]: a) Orice formulă intelectuală antinomică în sine care, în dezacord radical cu înţelegerea, conduce la o transcendere a logicii este dogmatică; b) Orice

[1] Arhimandritul Sofronie, *op. cit.*, p. 198.
[2] George Remete, *op. cit.*, p. 25.
[3] *Ibidem*, pp. 12-13.
[4] Arhimandritul Sofronie, *op. cit.*, p. 197.
[5] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic”, în *op. cit.*, p. 224.
[6] *Ibidem*, p. 222.
[7] Teodor Dima, „Posibile semnificaţii ale «Eonului dogmatic»”, în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987, pp. 73-76.

Scanned with OKEN Scanner

formulă intelectuală care, în dezacord radical cu înţelegerea, strică solidaritatea noţiunilor producând o transfigurare a logicii este dogmatică.

1.1.2. Ideaţie dogmatică şi minus-cunoaştere

Spuneam la începutul paragrafului anterior că Lucian Blaga a văzut în aceste formule metafizice mai mult decât istoricii filosofiei de până la el. A văzut în dogme o formă aparte de ideaţie, o metodă de gândire, pe care o considera o sursă pentru revitalizarea metafizicii şi chiar a ştiinţei. Mai simplu spus, a întrevăzut metoda sau spiritul dogmatic. Tocmai de aceea este remarcabil gestul său, căci, spre deosebire de filosofia de până la el, care a ignorat dogmele sau le-a tratat drept absurde, Blaga le-a luat în serios, propunând o valorificare pozitivă a acestora, o adoptare a lor în spaţiul teoriei cunoaşterii. Dogmele devin punct de plecare pentru o nouă metodă şi un nou tip de ideaţie, pe care filosoful român le considera absolut necesare nevoilor spirituale ale timpului.

Pentru a legitima acest tip aparte de ideaţie, Lucian Blaga propune câteva inovaţii filosofice absolut originale[1]. Ele sunt integrate apoi în teoria cunoaşterii luciferice, care ocupă cea de-a doua parte a trilogiei cunoaşterii[2]. Una dintre ele este diferenţa dintre două stări ale intelectului: „intelect enstatic" – „intelect ecstatic". O alta va fi introducerea ideii de „direcţie" în cunoaştere şi a conceptului de „minus-cunoaştere".

Distincţia *intelect enstatic - intelect ecstatic* este menită să plaseze dogmaticul într-un plan de intelectualitate, ferindu-l astfel de interpretări iraţionaliste. Datorită structurii nelogice, unii filosofi au gândit dogmele ca o jertfire sau suprimare a intelectului şi le-au plasat în zona credinţei. Dogmele ar fi revelaţii divine, livrate pentru o acceptare iraţională. Altoirea gândirii dogmatice pe credinţă, spune Lucian Blaga, a dus dogmele într-o stare de rigiditate şi imuabilitate totală. El îşi propune să le privească în afara acestui context religios, urmărindu-le ca modalităţi de a gândi, ca articulaţii ale gândirii, ca formule intelectuale. Dogmele sunt, la originea lor, structuri intelectuale, nu obiecte de credinţă. Tocmai de aceea, Blaga încearcă să readucă dogmaticul la nivel intelectual, la starea de formă de cunoaştere. Distincţia „intelect enstatic – intelect ecstatic",

[1] O descriere sistematică şi detaliată a tuturor inovaţiilor conceptuale blagiene realizează Angela Botez în studiul „Conceptele filosofice integrative la Lucian Blaga", publicat în *Categorii şi concepte în filosofia ştiinţei*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2011, pp. 365-393.

[2] De fapt, chestiunea aceasta e dificil de decis. Blaga face în lucrările sale trimiteri la ideile prezente în celelalte lucrări, prin care aboleşte dimensiunea diacronică. Citind, de exemplu, *Trilogia cunoaşterii*, poţi uşor rămâne cu impresia că aceste lucrări au fost gândite în acelaşi timp.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

ca una făcută între două stări ale intelectului, este calea găsită de Blaga pentru a salva dogmaticul în sfera intelectivului.

Atunci când intelectul se aşează în funcţiile sale logice normale, este în stare „enstatică". Preocuparea intelectului enstatic este de a organiza logic concretul. El se apropie de concret prin succesive creaţii de concepte. De aceea, fie ignoră antinomiile, fie se preocupă de soluţionarea lor. Însă, atunci când, pentru a formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziţie, intelectul evadează din sine, se aşează în nepotrivire ireconciliabilă cu funcţiile sale logice, el intră în stare „ecstatică". Aceasta se întâmplă atunci când se caută formularea conceptuală a ceva *transcendent*, care depăşeşte atât înţelegerea cât şi intuiţia. Dogmele sunt produsul acestei stări speciale a intelectului, a ecstaziei sale. Ecstazia intelectului nu se poate manifesta decât în formă antinomică şi uzând de procedeul transfigurării antinomiilor.

Ecstazia intelectului, a cărui stare normală este enstazia, este întotdeauna determinată de un impuls venit din afară. Acest impuls poate să fie dat fie de către revelaţie, fie de către experienţă, lucru extrem de important, care deschide metoda dogmatică spre filosofie şi cunoaşterea ştiinţifică. Dogmele sau antinomiile transfigurate sunt modalităţi prin care intelectul reuşeşte să formuleze acest ceva transcendent şi incomprehensibil prin metodele raţionale obişnuite. Altfel spus, distincţia dintre cele două stări ale intelectului nu este o scindare a acestuia, ci doar o nuanţare a funcţiilor sale.

Metoda ecstaziei intelectului nu se aplică decât acolo unde nici una dintre metodele enstatice nu reuşeşte să descifreze transcendentul. Toată metafizica profană (adică din afara gândirii religioase creştine), afirmă Blaga, este produsul intelectului enstatic. El crede şi speră că metafizica viitoare va face apel la aceasta metodă a ecstaziei intelectuale. Asupra acestei chestiuni voi reveni.

Inovaţia blagiană nu are egal în istoria filosofiei. Ecstazia intelectului este o idee profund originală. Filosofia a dezvoltat de-a lungul timpului ideea ecstaziei, dar la nivelul sufletului, iar nu al intelectului. De asemenea, a cunoscut forme aparte ale intelectului ori distincţii în cadrul facultăţilor spiritului, dar nici una nu acoperă ideea lui Blaga. Una dintre acestea este cea făcută de Aristotel între formele de intelect[1]. Filosofia modernă, prin Immanuel Kant, aduce distincţia intelect – raţiune. Spre deosebire de intelect, care este o facultate a conceptelor, raţiunea este o facultate a ideilor, având virtuţi metafizice[2]. În această calitate, la fel ca şi intelectul ecstatic blagian, raţiunea kantiană intră în spaţiul antinomiilor, acesta fiind un destin inevitabil, după cum demonstrează filosoful german. Diferenţa este, însă, foarte mare între cele două facultăţi. Dacă

[1] Vezi Aristotel, „De anima", în *De anima. Parva naturalia*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

[2] În legătură cu funcţia metafizică a raţiunii la Immanuel Kant, se poate vedea Rodica Croitoru, *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, pp. 148-164.

raţiunea kantiană cade în antinomii, fapt inadmisibil şi care îi zădărniceşte scopul, intelectul ecstatic blagian face saltul în antinomii, tocmai prin aceasta atingându-şi scopul. Asupra acestei comparaţii voi reveni într-un capitol special. Revenind la istoria filosofiei, doar raţiunea speculativă hegeliană reuşeşte să ia în stăpânire antinomiile, însă cu o diferenţă mare faţă de gândirea dogmatică, după cum vom vedea. În sfârşit, este exclusă asimilarea ecstaziei intelectului cu intuiţia intelectuală, singura formă de cunoaştere prin care filosofii au admis că este posibilă surprinderea transcendentului.

Solicitat de ideaţia dogmatică, Lucian Blaga introduce o altă inovaţie epistemologică absolut originală: ideea de *direcţie* în cunoaştere. Are nevoie de aceasta pentru a acredita în planul teoriei cunoaşterii metoda dogmatică. În acest sens, filosoful român observă că, deşi s-a ştiut că sunt posibile diverse tipuri sau variante ale cunoaşterii (mitică, raţională, intuitivă, dialectică etc.), tuturor acestor tipuri li s-a atribuit acelaşi sens: de reducere la minimum a misterului cosmic[1]. Blaga susţine, însă, că există mai mult decât acest sens. Se poate face o diferenţiere a cunoaşterii pe direcţii, în funcţie de raporturile posibile ale cunoaşterii cu obiectul său, privit ca mister, mai exact, în funcţie de atitudinea subiectului cognitiv faţă de mister. Există, în opinia sa, trei direcţii în cunoaştere: *plus-cunoaşterea*, ce tinde să raţionalizeze şi să pătrundă obiectul, reducând astfel misterul lumii, asimilându-l înţelegerii logice; *zero-cunoaşterea*, care se opreşte în faţa misterului, nepătrunzând în taina obiectului, mulţumindu-se să-l declare mister; în sfârşit, *minus-cunoaşterea*, care cultivă misterul, îl articulează, potenţându-l, sporindu-l, dându-i maximum de adâncime şi relief[2]. Dacă primele două se desfăşoară pe linia intelectului enstatic, minus-cunoaşterea „se obţine în cadrele intelectului ecstatic, adică atunci când intelelectul îşi iese din sine, devine antilogic, practică într-un fel contradicţia şi uzează de *antinomii*"[3].

Ideaţia dogmatică reprezintă acest ultim tip de cunoaştere. De fapt, acest tip de cunoaştere apare odată cu dogmele. Dogmele sau antinomiile transfigurate sunt formule ale minus-cunoaşterii. Ele reprezintă nu numai o metodă, ci un „gen întreg de cunoaştere", va spune Blaga într-o scrisoare către Iosif Brucăr[4]. După analiza dogmelor, înţelegem că este o cunoaştere îndreptată spre ceea ce este transcendent omului şi care, în mod paradoxal, nu încearcă să atenueze această îndepărtare, ci să o sporească. Am putea spune că este o formă de cultivare a transcendenţei, aşa explicându-se valoarea ei prioritar metafizică.

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 274.
[2] *Ibidem*, p. 274.
[3] Ovidiu Drîmba, *Filosofia lui Blaga*, Casa de editură Excelsior – Multi Press, Bucureşti, 1994, p. 15.
[4] Lucian Blaga, *Corespondenţa (A – F)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 188.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

1.1.3. În economia cunoaşterii luciferice

În *Eonul dogmatic*, Lucian Blaga anticipa „o întreagă teorie a cunoaşterii" pe baza acestei idei de direcţie epistemologică[1]. În studiul următor, el chiar dezvoltă o astfel de teorie, plus-cunoaşterea, zero-cunoaşterea şi minus-cunoaşterea fiind privite aici drept manifestări ale *cunoaşterii luciferice*[2]. Metoda antinomiei transfigurate este integrată într-o reţea conceptuală mai amplă, fiind tratată ca metodă specifică minus-cunoaşterii.

Cunoaşterea luciferică, spre deosebire de duala ei, *cunoaşterea paradisiacă*, se organizează în orizontul *misterului*. „Acestui orizont al misterelor îi corespunde o regiune de transcendenţe, care niciodată nu pot să fie absolut şi pozitiv convertite de cunoaşterea umană", spune Lucian Blaga[3]. Cunoaşterea luciferică este cea prin care omul reuşeşte să depăşească, într-un anume sens, bariera censurii transcendente şi să facă saltul în mister ca atare. Spre deosebire de cunoaşterea paradisiacă, cunoaşterea luciferică se dezvoltă pe dimensiunea problematicului, a aventurii, a riscului şi eşecului. Ea deschide misterul şi provoacă o criză a obiectului ei, desfăcându-l într-o parte care se arată („fanicul"), şi una care se ascunde („cripticul"). Intenţia ei este revelarea cripticului unui mister. În acest proces, misterele deschise suportă prefaceri de conţinut sau, cum spune Blaga, o „variere calitativă": fie atenuare, fie permanentizare, fie potenţare.

Distribuţia spaţială a acestor operaţii îl conduce pe Blaga la ideea de „direcţie" în cunoaştere[4]. Astfel, el ajunge să asocieze cele trei modalităţi de variere a misterului cu plus-cunoaşterea, zero-cunoaşterea, respectiv minus-cunoaşterea. Dacă primele două direcţii de revelare se petrec în cadrele logicii obişnuite, în structuri raţionale clasice, în cel de-al treilea caz revelarea impune apelul la termeni antinomici. Aici începe *minus-cunoaşterea*. Altfel spus, sunt situaţii când revelarea cripticului unui mister deschis impune construcţii teoretice antinomice în sine[5]. Atunci când, fiind pusă într-o astfel de situaţie, cunoaşterea merge pe calea afirmării hotărâte a antinomiei, se poate spune cu certitudine că ea avansează în direcţia minus, intrând într-o altă dimensiune. Afirmând antinomia, judecăţile de minus-cunoaştere postulează o sinteză dincolo de înţelegere şi concretizare, prin care are loc transfigurarea antinomiei. Prin aceasta, minus-cunoaşterea presupune suspendarea sau transcenderea logicii obişnuite. „Intelectul enstatic sare din sine, devenind ecstatic, numai pentru a formula anume *rezultate* şi numai împins la acest salt de propriile legi logice şi de natura

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 275.
[2] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op. cit.*.
[3] Lucian Blaga, „Ştiinţă şi creaţie", în *Opere 10 (Trilogia valorilor)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1987, p. 181.
[4] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op. cit.*, p. 325.
[5] *Ibidem*, p. 397.

Scanned with OKEN Scanner

criptică a materialului pozitiv asupra căruia se aplică. Intelectul ecstatic nu poate fi o stare permanentă a intelectului, ci numai o stare în care intelectul poate fi adus din cînd în cînd, şi din care intelectul – un rezultat odată stabilit – revine la starea sa normală, enstatică"[1].

1.1.4. Minus-cunoaşterea şi problema raţionalităţii

Cu ideea minus-cunoaşterii, Lucian Blaga a creat serioase dificultăţi de receptare şi critici acerbe. S-a spus că, atâta vreme cât formulele minus-cunoaşterii evoluează spre incomprehensibil, este greu să mai putem vorbi acolo de cunoaştere: este dificil de acceptat ideea că „poate exista o cunoaştere fără înţelegere", din moment ce paradoxalul, absurdul este limita înţelegerii omeneşti[2]. De aceea, autorul citat este înclinat să accepte formulele antinomice în cunoaştere doar ca ficţiuni, în genul lui Hans Veihinger[3], sugestie prezentă la Blaga, iar nu ca expresii ale unei metode care să lumineze realul, să reveleze aspecte din esenţa lumii. Această critică presupune o neînţelegere a fondului propunerii lui Blaga. Minus-cunoaşterea este tocmai expresia forţării acestei limite a înţelegerii, pe care logica şi teoriile clasice ale gândirii şi cunoaşterii au impus-o, anume paradoxul, contradicţia. Filosoful din Lancrăm a încercat să arate că este posibilă o anume cunoaştere sau înţelegere dincolo de această limită, unde formula antinomică devine semnificativă, plină de sens.

Acelaşi gen de critici au plasat ideile acestea ale lui Blaga în zona iraţionalismului[4] sau în cea a misticismului[5]. Apropierea lui Blaga de misticism era, se pare, un curent dominant în perioada interbelică. Din păcate, această apropiere este exagerată. Unul din cei care au făcut, chiar în acea perioadă, deosebirea dintre gândirea filosofului român şi curentul mistic a fost Mircea Vulcănescu[6]. Un altul a fost Iosif Brucăr, care îl interpreta, însă, pe Blaga în orizontul pozitivismului şi al fenomenologiei[7]. Pentru acesta, preocuparea blagiană pentru mister s-ar situa în prelungirea eşecului pozitivismului meyersonian de a raţionaliza complet cunoaşterea despre lume. În faţa „rămăşiţei" iraţionale, ireductibile, mintea care vrea să treacă mai departe şi să înţeleagă totuşi nu are altceva

[1] *Ibidem*, p. 398.
[2] Dumitru Isac, *Cunoaştere şi transcendenţă*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2003, pp. 81-84.
[3] Vezi Hans Veihinger, *Filozofia lui „ca şi cum"*, Editura Nemira, Bucureşti, 2003.
[4] Mircea Florian, *Metafizică şi artă*, Editura Echinox, Cluj, 1992, p. 61.
[5] Mircea Florian, *Misticism şi credinţă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1993, p. 49.
[6] Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenţei*, vol. 1, Editura Eminescu, Bucureşti, 1996, secţiunea intitulată „Blaga: «Eonul dogmatic»".
[7] Iosif Brucăr, „Filosoful Lucian Blaga", în *Gândirea*, an XIII, nr. 8, 1934.

de făcut decât să ia ca obiect de studiu acea rămăşiţă, misterul, şi să-l descrie fenomenologic.

Despre misticismul lui Blaga voi discuta într-una din secţiunile capitolului următor. În privinţa acuzei de iraţionalism, voi încerca să judec lucrurile acum.

Este adevărat că obiectul ecstaziei intelectului este de natură iraţională, iar Blaga recunoaşte acest lucru[1], aceasta fiind şi miza teoriei sale a cunoaşterii. Însă nu vrea să accepte că manifestarea ecstatică a intelectului este total în afara raţiunii, chiar dacă este în afara logicului. Deşi produce o „formulă a iraţionalului", calea intectului ecstatic nu este iraţională decât într-un sens restrâns al raţionalităţii. Prin ideea intelectului ecstatic, Blaga face o încercare „de lărgire a cadrelor facultăţii noastre de înţelegere", aşa cum s-a încercat de mai multe ori în istoria filosofiei[2], vrând ca „inteligenţa să primească în formule însuşi iraţionalul"[3]. Dar aceasta nu înseamnă o desfiinţare a raţionalităţii, un anti-raţionalism. El vrea să cuprindă iraţionalul fără să renunţe la intelect, la raţiune, în felul în care proceda în epocă Henri Bergson[4]. Deşi face recurs la un element (antinomia, paradoxul) ce iese înafara canoanelor logicii clasice, acest lucru nu înseamnă abandonarea raţionalităţii decât într-un sens restrâns al acesteia.

În acest sens, în *Cunoaşterea luciferică*[5], Blaga lămureşte chestiunea raportului dintre iraţional şi raţional, angajându-se într-o analiză a problemei iraţionalului[6]. Cu această ocazie, el arată că „iraţionalul" are un rol copleşitor, dominant în structura şi dezvoltarea cunoaşterii, epuizând tot ce poate fi obiect al cunoaşterii[7]. În schimb, „raţionalul" nu se află printre obiectele cunoaşterii. Blaga îl aşează într-o altă zonă a câmpului epistemologic. Raţionalul nu poate fi întâlnit ca obiect. El „există sub forma reductibilităţii în genere a «iraţionalului»". Aceasta înseamnă că „raţionalul nu se juxtapune iraţionalului, ca o realitate altei realităţi"[8]. El există doar ca operaţie a gândirii sau a logicii, aplicată iraţionalului. Prin reducţia pe care gândirea o operează la nivelul obiectelor

[1] Lucian Blaga, *Încercări filosofice*, Editura Facla, Cluj, 1977, p. 130.
[2] D.D. Roşca, „Despre o istorie a inteligenţei (Încercări de lărgire a noţiunii de «raţional»)", în *Viaţa Românească*, anul XXIII, nr. 7-8, 1931.
[3] D.D. Roşca, „Raţional şi iraţional", în *Studii şi eseuri filosofice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 291.
[4] În acest sens, Blaga este privit ca încercând o ieşire din tensiunea specifică începutului de secol XX dintre raţionalism şi intuiţionism (Alexandru Teodorescu, *Lucian Blaga şi cultura populară românească*, Editura Junimea, Iaşi, 1983).
[5] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op. cit.*, pp. 421-430.
[6] Problema a fost amplu discutată în epocă, angajând autori din diferite curente de gândire, precum Dilthey sau Spengler, Bergson, Emil Meyerson, Nicolai Hartmann (Cf. Teodor Dima, „Comentarii la «Cunoaşterea luciferică»" (III), în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi*, Filosofie, tom XL-XLII, 1994-1996).
[7] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 424.
[8] *Ibidem*, p. 425.

Scanned with OKEN Scanner

cunoaşterii, iraţionalul nu dispare, ci doar este înlocuit de un alt iraţional. În acest sens, filosoful din Lancrăm adoptă ceea ce va numi „*principiul inconvertibilităţii iraţionalului*"[1], conform căruia „iraţionalul este «raţionalizabil» în sensul unei reducţii la mai abstract, sau în sensul varierii sale calitative, dar nu e *convertibil* în ceva *raţional*"[2]. Progresul cunoaşterii nu este de la iraţional spre raţional, spune Blaga, ci de la mai multe iraţionale la unul singur.

Acest rezultat devine un argument foarte important în favoarea „raţionalităţii" minus-cunoaşterii, în sensul că, din moment ce raţionalitatea în cunoaştere presupune reductibilitatea iraţionalului, este perfect admisibilă şi o reducţie în sensul minus: „Cum nicăieri cunoaşterea în contact cu «lumea» nu izbuteşte să înlocuiască iraţionalul prin «raţional», cum cunoaşterea reuşeşte doar să imprime o variaţie iraţionalului, nu ştim de ce nu s-ar admite să se imprime iraţionalului (...) şi variaţia epistemologică în direcţia minus"[3]. Desigur, aceasta este doar o „raţionalizare" principială, minus-cunoaşterea fiind singura formă de cunoaştere în care reducţia iraţionalelor nu se manifestă decât în forma unei potenţări sau radicalizări a iraţionalului.

În *Censura transcendentă*, Lucian Blaga revine asupra problemei locului raţionalităţii, de astă dată din punct de vedere metafizic. Aici, el distinge între două sensuri ale ideii de „raţionalitate": raţionalitatea „ca articulaţie funcţională a cunoaşterii individuate, (...) prin care se ajunge în genere la o reducţie numerică şi calitativă a misterelor existenţiale", respectiv raţionalitatea „ca postulat sub semnul căruia se aşează orgoliul luciferic, atunci când tinde să substituiască misterelor existenţiale poziţii absolut «logice»"[4]. Prima este o structură fundamentală, fără de care nu ar putea funcţiona cunoaşterea. A doua, însă, este o iluzie, spune Blaga, „iluzia raţionalităţii", fără să fie necesară cunoaşterii individuate. Această distincţie va deveni mai clară în cele ce urmează.

Încercând să precizeze locul raţionalităţii în ordinea metafizică a cunoaşterii, Blaga arată că există o tendinţă a cunoaşterii înţelegătoare de a pune pecetea raţionalităţii pe tot ce atinge, lovindu-se însă de rezistenţa iraţionalului, de ireductibilitatea funciară a misterului. Concluzia sa este că raţionalitatea „nu redă o structură ontologică a misterelor existenţiale", ci este doar „un simplu postulat subiectiv al cunoaşterii înţelegătoare, sau o structură – mai mult sau mai puţin – exterioară esenţei misterelor existenţiale", redând „un raport *ideal* între mistere, un raport potrivit căruia misterele existenţiale devin clasificabile după simetria şi congruenţa lor, sau un raport ideal potrivit căruia misterele existenţiale devin atenuabile în proces indefinit, permanentizabile, sau potenţiabile"[5].

[1] *Ibidem*, p. 429.
[2] *Ibidem*, p. 428.
[3] *Ibidem*, p. 425.
[4] Lucian Blaga, „Censura transcendentă", în *Opere, vol. 8 (Trilogia cunoaşterii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 501.
[5] *Ibidem*, p. 499.

Scanned with OKEN Scanner

În raport cu ontologia censurii transcendente, raţionalitatea cunoaşterii este, în totală opoziţie cu marile sisteme metafizice raţionaliste, o structură „disimulatoare", un izolator, iar nu „o punte de contact" între om şi misterul existenţial sau transcendent. Raţionalitatea este o structură sau caracteristică a cunoaşterii, dar de aici nu se poate deduce raţionalitatea obiectului cunoaşterii. Dimpotrivă, spune Blaga, în ordinea censurii, din raţionalitatea cunoaşterii se poate conchide că misterul existenţial „transcende categoric posibilităţile cuprinderii prin raţiune"[1].

Dacă lucrurile stau astfel, înseamnă că introducerea ideaţiei dogmatice şi a minus-cunoaşterii nu înseamnă o angajare în iraţionalism. Dacă, totuşi, avem o astfel de angajare, este vorba de un iraţionalism de un tip mai aparte, „altul şi altceva decât iraţionalismul în paradigmă tradiţională", unul care, în mod paradoxal, „trece mai curând în regim de mijloc pentru lărgirea câmpului de semnificare al raţionalismului decât în cel de scop, adică, în acest caz, de instituire a unui alt antiraţionalism", ca „mijloc pentru a explora posibilitatea unui raţionalism mai cuprinzător"[2], specific începutului de secol XX[3].

Este vorba de un raţionalism de o factură mai aparte, care iese mult din cadrele clasice ale raţionalismului. Blaga însuşi îl numeşte *raţionalism ecstatic*, delimitându-l cu multă fermitate de forma obişnuită a raţionalismului. În acest sens, el afirmă: „Prin poziţia ce-o luăm în problematica cunoaşterii, nu opunem, cum s-ar crede, raţionalismului un intuiţionism fără osatură, ci opunem raţionalismului superficial un raţionalism care ştie că nu poate ieşi din cercul de vrajă al iraţionalului, un raţionalism care trage toate consecinţele şi e gata să accepte uneori rezultate care înseamnă ieşirea din sine a raţiunii (...). Optimismul raţionalismului vulgar trebuie înlocuit cu atitudinea profund tragică a raţionalismului ecstatic"[4]. Raţionalismul ecstatic sau „intelectualismul ecstatic", cum îl numise Blaga în *Eonul dogmatic*, nu presupune instalarea definitivă în iraţional, fără eforturi de raţionalizare, „ci, dimpotrivă, încercarea de a ieşi din el cu ajutorul intelectului ecstatic. Astfel că, alături de raţionalizările enstatice (...), să existe şi posibilitatea minus-cunoaşterii, adică a formulării antilogice (antinomice) a cripticului, fără a-l descifra (raţionalizare ecstatică)"[5]. Înţelegând acest lucru, Constantin Noica interpreta filosofia lui Blaga drept „expresia raţiunii

[1] *Ibidem*, p. 501.

[2] Gheorghe Vlăduţescu, „«Ideaţie dogmatică», intelect, raţiune", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, p. 63.

[3] Cf. Gheorghe Al. Cazan, „Raţionalismul ecstatic – formă specifică a raţionalismului", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, p. 47. Aici, autorul susţine că specificul raţionalist sau iraţionalist al filosofiei lui Blaga se judecă într-un alt context filosofic, specific începutului de secol XX, unde sensul raţiunii si cel al raţionalismului capătă noi dimensiuni.

[4] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 429.

[5] Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000, pp. 234-235.

Scanned with OKEN Scanner

însăşi, cu o raţionalitate extinsă până la minus-cunoaştere, până la integrarea negativului, până la conversiunea metafizică"[1].

Lucian Blaga distingea într-una din scrierile sale[2] mai multe „moduri de raţionalizare" a existenţei. Am putea spune că, prin descoperirea metodei dogmatice, acest inventar se îmbogăţeşte cu încă un mod. Cum spune un comentator, „în corpul pluralismului metodologic tematizat de Blaga cu privire la ştiinţe şi filosofie, metoda antinomiei transfigurate este văzută, de fapt, ca unul din modurile de raţionalizare a existenţei"[3], asimilat uneori pe nedrept cu cel pe care filosoful din Lancrăm îl numea „raţionalizarea pe linia identităţii contradictorii", adică linia dialectică a lui Hegel.

1.1.5. Destinul metafizic al metodei antinomiei transfigurate

Metoda antinomiei transfigurate este destinată de către Lucian Blaga în primul rând metafizicii. Ea exprimă, în opinia sa, o formă absolut originală de cunoaştere metafizică. Filosoful român încearcă să acrediteze acest lucru într-una dintre secţiunile *Eonului dogmatic*, discutând modalităţile metafizice de raportare la transcendent ce au funcţionat ca supoziţii pentru diferite sisteme de gândire metafizică de-a lungul timpului. În acest sens, distinge cinci modalităţi[4]:

- Metafizica raţionalistă europeană, prin Eleaţi, Aristotel, Spinoza sau Leibniz, s-a construit pe supoziţia că *transcendentul e raţionalizabil şi formulabil.*
- Kant, analizând pretenţiile metafizicii raţionaliste, va argumenta că încercarea raţiunii de a trece dincolo de limitele experienţei, pentru a cuprinde transcendentul, duce la construcţii antinomice. De aici va conchide că *transcendentul e neraţionalizabil şi neformulabil*, ceea ce îl va transforma într-un adversar al metafizicii tradiţionale, constructivă în esenţa sa. Această supoziţie, prezentă în criticismul kantian, stă la baza tuturor sistemelor agnostice de gândire metafizică.
- Hegel, reacţionând faţă de criticismul kantian, îşi va construi metafizica pe o supoziţie raţionalistă modificată: *transcendentul e dialectic raţionalizabil şi formulabil.*
- Plotin, Schelling, Bergson, Goethe vor alege o altă cale, în care raţiunea nu mai joacă nici un rol. Pentru ei, *transcendentul este trăibil printr-un fel de intuiţie intelectuală.*

[1] Constantin Noica, „În lumina veacului XX", în *Istoricitate şi eternitate*, Editura Capricorn, Bucureşti, 1989, p. 192.
[2] Lucian Blaga, *Experimentul şi spiritul matematic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 159-170.
[3] Alexandru Petrescu, *op. cit.*, p. 160.
[4] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, pp. 269-270.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

• În sfârşit, o cale aparte este cea pe care au mers Philon din Alexandria, părinţii bisericii creştine sau unii gnostici, calea dogmatică, ce are ca supoziţie ideea că *transcendentul e neraţionalizabil, dar formulabil.*

Lucian Blaga consideră calea hegeliană şi cea a lui Plotin sau Schelling drept variante hibride, născute dintr-o tendinţă confuză de a împăca intelectul cu concretul intuitiv, astfel că le exclude din acest tablou[1].În cadrul situaţiilor rămase, filosoful român respinge mai întâi poziţia raţionalistă. El constată că teza raţionalizării transcendentului a produs sisteme metafizice pline de dificultăţi logice, pe care autorii lor (un Spinoza sau un Leibniz) nu au ştiut să le învingă, în schimb s-au priceput să le ocolească. „Nici un sistem de metafizică întemeiat pe metode ale intelectului enstatic n-a fost în stare să raţionalizeze neted şi complet experienţa şi transcendentul, spune Blaga; după toate au rămas resturi neraţionalizabile"[2]. De aceea, spune el, „metafizica raţionalistă a lăsat în urma ei mai multe îndoieli decât certitudini"[3], critica lui Immanuel Kant apărându-i, în felul acesta, ca perfect justificată.

Pe de altă parte, Blaga se delimitează şi de poziţia lui Kant. În primul rând, nu este chiar aşa de sigur că aplicarea categoriilor asupra transcendentului duce inevitabil la antinomii, cum afirmase acesta. Demonstraţiile filosofului german nu sunt convingătoare, fiind în repetate rânduri criticate, unul dintre critici fiind marele Hegel[4]. În al doilea rând, chiar dacă ar fi cert că tentativele de a raţionaliza transcendentul duc inevitabil la antinomii, aceasta nu înseamnă că aplicarea conceptelor la transcendent este iluzorie. Faptul acesta ar putea însemna „prezenţa antinomicului, într-un sens incomprehensibil pentru noi, în însăşi firea transcendentului"[5]. Descoperirea ideaţiei dogmatice îi întărea această convingere. Aşadar, antinomiile nu trebuie să înfrângă elanul cunoaşterii metafizice. Dimpotrivă, antinomiile devin pentru Blaga un argument, un motiv pentru calea dogmatică.

Redescoperirea ideaţiei dogmatice îi permite, aşadar, lui Blaga să privească altfel decât filosofii raţionalişti şi decât Immanuel Kant posibilităţile raţiunii de abordare a transcendentului. Deşi nu a fost luată în seamă, de teama contradicţiei, această supoziţie de construcţie metafizică, că transcendentul este neraţionalizabil dar formulabil, se dovedeşte a fi deosebit de fertilă. Dogma este produsul acestui mod de gândire. Prin ea se formulează un *ce* transcendent care depăşeşte posibilităţile raţionale de înţelegere.

[1] *Ibidem*, p. 270.
[2] *Ibidem*, p. 272.
[3] *Ibidem*, p. 270.
[4] În filosofia românească, se poate vedea Gheorghe Enescu, „Analiza logică a antinomiilor kantiene", în *op. cit.*
[5] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 271.

Lucian Blaga vede în această a treia cale o ieşire din disputa raţionalism – criticism. Metoda antinomiei transfigurate este calea prin care transcendentul e formulabil, aşa cum spune şi raţionalismul, fără a fi, însă, raţionalizabil, lucru susţinut de către criticism. Dacă raţionalismul „construieşte transcendentul în analogie cu logicul şi cu concretul, dogmatismul îl construieşte în dezacord cu logicul şi concretul, postulându-l ca neraţionalizabil". Pe de altă parte, „în timp ce criticismul vrea un transcendent neraţionalizabil, neconstruibil şi neformulabil, dogmatismul susţine un transcendent neraţionalizabil şi neconstruibil, dar formulabil"[1]. Prin metoda dogmatică, transcendentul e apărat de cunoaşterea raţională, dar primeşte formulare intelectuală. În felul acesta, transcendentul este cultivat, în sensul adâncirii transcendenţei sau misterului său. Tocmai aici a văzut, cred, Lucian Blaga sursa revitalizării metafizicii. Pentru că metafizica dogmatică este una care îşi cultivă obiectul. Toate celelalte formule metafizice urmăresc pătrunderea transcendentului, aducerea lui în lumina cunoştinţei. Spre deosebire de acestea, formula metafizică dogmatică postulează transcendentul, îl articulează, îi dă consistenţă şi îl învăluie şi mai mult în depărtarea sa.

În acest sens, Blaga dezvoltă[2] o idee a *„particularismului"* misterului în cunoaşterea dogmatică. El susţine că, spre deosebire de misterul agnosticismului kantian, care este unul „oarecum omogen, fără dimensiuni, ascuns pretutindeni în dosul lumii văzute", pentru cunoaşterea dogmatică „există mistere articulate, mistere cu dimensiunea adâncului, mistere nepricepute dar fixabile, mistere cu relief, cu încheieturi, (...) mistere potenţate, de diferite grade". Formularea dogmatică tocmai acest lucru face, anume fixează un mister în particularitatea sa. „Dogmaticul prinde misterele sub aspectul fiecăruia; aspect care face din fiecare un anume mister. Pentru formularea unui mister, dogmatismul va întrebuinţa antinomii transfigurate şi categorii diferite de la caz la caz. Dogmatismul se mişcă într-o zonă de diferenţe şi apără misterele de revărsare în marea fără culoare a unicului acategorial".

Pledoaria lui Blaga pentru metoda dogmatică are şi un alt argument: spre deosebire de toate celelalte metode, ale intelectului enstatic, metoda dogmatică nu exclude pe nici una dintre ele. Ea doar se aplică „acolo unde nici una din metodele enstatice nu istoveşte transcendentul şi unde transcendentul devine opac pentru ele"[3]. Altfel spus, ea este paşnică, convieţuind cu celelalte într-un climat de pluralism şi toleranţă metodologică.

Încheierea *Eonului dogmatic* este o pledoarie şi o profeţie a lui Blaga pentru folosirea viitoare a metodei dogmatice şi minus-cunoaşterii. Metoda dogmatică e soluţia lui Lucian Blaga pentru dezvoltarea viitoare a metafizicii. Voi

[1] *Ibidem*, p. 272.
[2] *Ibidem*, pp. 272-273.
[3] *Ibidem*, p. 272.

Scanned with OKEN Scanner

prezenta în continuare argumentul său[1]. Orice sistem metafizic bazat pe intelectul enstatic atinge inevitabil contradicţia. Contradicţia, antinomia este, cum a dovedit Immanuel Kant, ţărmul la care eşuează orice metafizică raţionalistă, limita oricărui sistem raţionalist încrezător în puterea raţiunii de a organiza transcendentul. Pentru a da şanse metafizicii de a depăşi acest obstacol inevitabil, soluţia ar fi metoda dogmatică, raţionalismul ecstatic. Astfel, susţine Blaga, contradicţia (antinomia) ar intra în mod constitutiv în metafizică. Aceasta înseamnă că antinomia devine o punte către înţelegerea (un alt tip de înţelegere) miezului ultim al existenţei. În plus, filosoful român apreciază că introducerea metodei dogmatice ar opri succesiunea nesfârşită de concepţii metafizice şi ar produce metafizici durabile. Toate sistemele metafizice sunt într-un fel sau altul produsul încercării de a rezolva contradicţiile. Acceptând metafizici bazate pe antinomic, goana după rezolvarea contradicţiilor ar înceta, fiind posibilă o colaborare a metafizicienilor, printr-o întâlnire între concepţii opuse.

Această cunoaştere antinomică a transcendentului, pe care o propune Lucian Blaga, pare să fie greu de asociat cu vreo altă formă de cunoaştere metafizică ce s-a teoretizat în istoria filosofiei. Ea „se deosebeşte atât de supracunoaşterea evocată de Plotin sau de gânditorii influenţaţi de el, care nu reprezintă altceva decât coincidenţa mistică a subiectului cu Unul, cu Dumnezeu, cu Fiinţa supremă (supracunoaştere care depăşeşte nu numai «ştiinţa», ci şi intuiţia intelectuală), cât şi de supracunoaşterea la care se referă teologia negativă, de identificat şi ea cu o coincidenţă mistică a subiectului cu transcendentul (supracunoaştere dublată, totuşi, de necunoaşterea Fiinţei supreme în esenţa ei). Această formă de cunoaştere, îndreptată spre ceea ce este transcendent omului, se deosebeşte, de asemenea, prin finalitatea rezultatului ei «negativ» (ea nu «luminează», ci «întunecă» obiectul ei cognitiv) de intuiţia «eidetică» prin care Husserl crede că ego-ul transcendental îşi cunoaşte imediat, direct esenţa sa constitutivă cea mai adâncă şi anume Logosul, apriori-ul universal şi dătător de sensuri. Ea se deosebeşte, în fine, şi de interpretarea şi explicitarea lui Heidegger, prin care comprehensiunea deja prealabilă (dar netematizată) a temporalităţii este adusă la lumina zilei, prinsă în plasa conceptelor existenţiale şi făcută transparentă prin limbaj şi enunţ"[2].

[1] *Ibidem*, pp. 295-296.

[2] Vasile Frăteanu, „Lucian Blaga, un model metafizic", în vol. *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997, pp. 337-338.

Scanned with OKEN Scanner

1.1.6. Perspectivele ştiinţifice ale metodei dogmatice

Formulele antinomice se întâlnesc destul de rar în ştiinţă. Aceasta deoarece ştiinţa, subordonându-se unui ideal de raţionalitate marcat de principiile logice, evită contradicţiile. În ciuda acestui fapt, contradicţiile îşi fac loc şi în corpul ştiinţei.

În primul rând, ştiinţa cuprinde în construcţiile sale contradicţiile latente ale concretelor cu care operează (spaţiul, timpul, lucrul, individul, mişcarea, schimbarea), contradicţii evidenţiate de către filosofi de-a lungul timpului[1]. Ştiinţa, însă, foloseşte aceste concrete, în pofida contradicţiilor lor latente. Ignoră contradicţiile, tratând concretele care le conţin drept fapte ireductibile.

În afara acestor contradicţii latente ale construcţiilor ştiinţifice, mai există o serie de construcţii şi metode explicite ce generează paradoxii. Unele dintre acestea suportă o comparaţie semnificativă cu metoda dogmatică, sugerând perspective ştiinţifice acesteia din urmă.

Un prim grupaj de astfel de construcţii este descoperit de către Lucian Blaga[2] în sfera ştiinţei matematice:

1. *Construcţiile teoretice de limită* sunt acele concepte ştiinţifice care rezultă din ducerea până la limită a unui proces logic de abstractizare şi idealizare a concretului. De exemplu, punctul, linia, planul etc. Astfel, punctul se defineşte ca ceva „spaţial", „fără extensiune", linia ca împreunare de două puncte, „fără grosime". Antinomiile prezente în definiţiile acestor concepte rezultă din încercarea de a construi sau de a imagina în concret ceva de natură pur logică sau abstractă. Ele au un capăt în concret, iar celălalt în abstract. Nu e vorba în ele, însă, ca în dogme, de ceva antilogic şi irealizabil în concret, ci de ceva logic, dar irealizabil în concret, mai exact de ceva ce începe în concret dar se realizează doar logic.
2. *Construcţiile procesului logic infinit* sunt concepte de genul: „spaţiu infinit", „timp infinit", „număr infinit". În aceste cazuri, intelectul se crede îndreptăţit să repete un act de punere a unei unităţi cantitative în acelaşi fel, fără nici o limită. Ideea de infinit e conceptibilă logic, dar aici e aplicată unui *ce* concret. Astfel, intelectul întâlneşte o dificultate, anume imposibilitatea de a traduce pe un plan concret ceva ce este expresia unui proces de natură pur logică. Construcţia logică depăşeşte posibilităţile de realizare în concret. Însă, nu depăşeşte funcţiile intelectului în sensul alunecării în afara logicului. Dogma, spre deosebire de acestea, postulează o sinteză imposibilă atât logic, cât şi concret.

[1] „Zeno Eleatul a descoperit contradicţiile cuprinse în faptul «mişcare», Aristotel a arătat antinomiile timpului, Herbart pe cele ale lucrului etc." (Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 245).

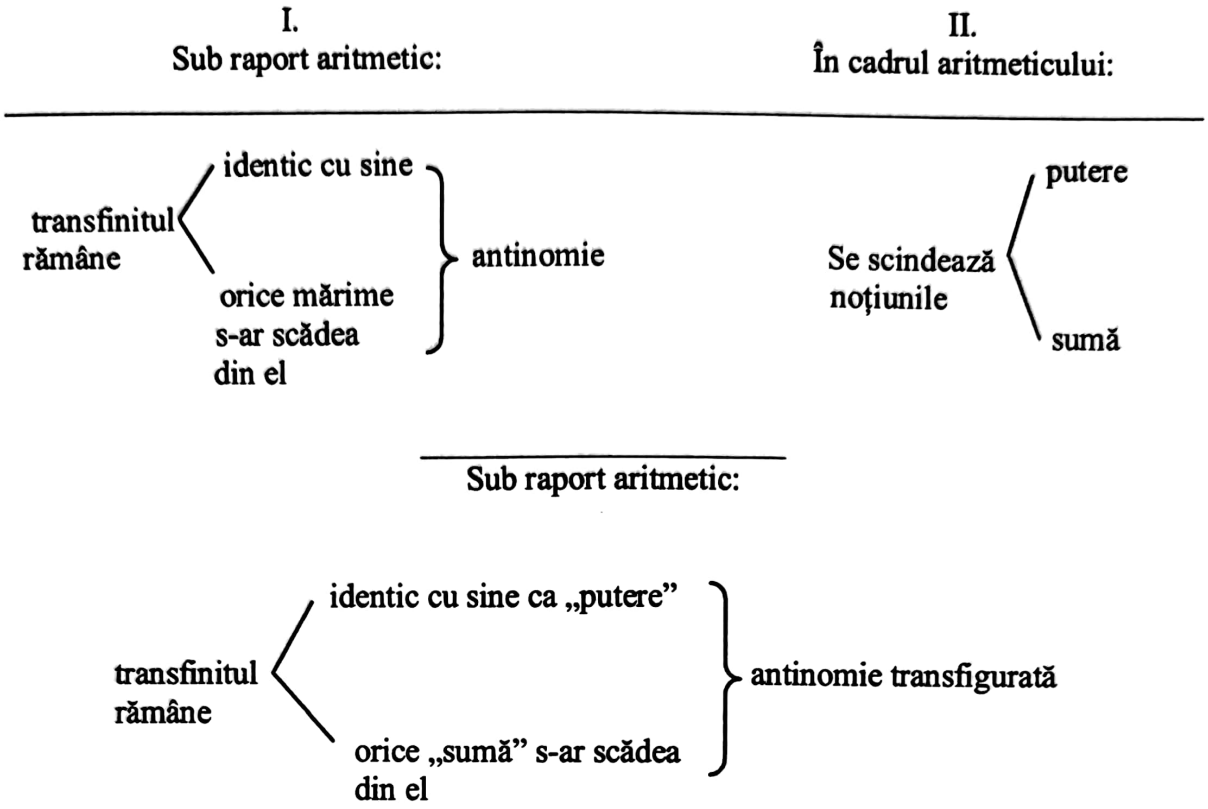
[2] Lucrul acesta îl face Blaga în capitolul „Contradicţia în ştiinţă şi în dogmă", din *Eonul dogmatic*.

Scanned with OKEN Scanner

3. *Metoda erorilor contrarii* este o altă situaţie de acelaşi gen. Pentru a o face inteligibilă, Blaga pleacă de la un exemplu. În matematică sunt frecvente afirmaţii de genul „Cercul este o elipsă – cu distanţa dintre focare egală cu zero". Aici avem două contradicţii: „cercul este o elipsă" şi „distanţă egală cu zero". Care este secretul unei astfel de afirmaţii? Prima pare că este o absurditate, o imposibilitate. Această eroare e, însă, corectată printr-o afirmaţie tot imposibilă, adică printr-o contra-eroare. Întreaga expresie apare ca un echilibru între un dezacord logic şi un contra-dezacord. În felul acesta, contradicţia este întrebuinţată ca procedeu. Diferenţa faţă de metoda dogmatică este că, în cazul acesteia, niciodată un dezacord nu e ţinut în echilibru de un contra-dezacord.
4. Într-o altă categorie de construcţii ştiinţifice antinomice, Blaga descoperă *analogii matematice ale dogmaticului*. O astfel de construcţie este *numărul imaginar* $\sqrt{-1}$. Această construcţie exprimă aplicarea unei operaţii matematice asupra unei mărimi care exclude o asemenea operaţie. Ea implică o lărgire a unei operaţii asupra unui concept care o refuză. Din acest punct de vedere, construcţia este iraţională. În ciuda acestui fapt, ea este reintegrabilă logic, pretându-se la calcul ca orice altă construcţie logic ireproşabilă. Cum spune Blaga, deşi iraţională, ea trece drept „echivalentul unei construcţii raţionale"[1]. Aici intervine diferenţa faţă de dogmă, căci o construcţie dogmatică nu e reintegrabilă logic, nu poate trece drept un echivalent raţional. În plus, dogma e construită din concepte de cunoaştere, iar nu din mărimi matematice, lucrul acesta făcând ca ea să poată fi expresia unui mister, ceea ce nu poate fi $\sqrt{-1}$.
5. În sfârşit, Blaga aduce în discuţie şi construcţii care sunt *echivalente matematice ale dogmaticului*. În acest sens, se referă la *ideea mărimilor transfinite* din matematica lui Cantor. O mărime transfinită este o mărime care rămâne identică cu sine, orice mărime finită s-ar scădea din ea. Între această formulă şi cea a lui Philon din Alexandria este o perfectă asemănare structurală. Această antinomie a transfinitului este rezolvată prin distincţia dintre conceptele „putere" şi „sumă" ale unei „mulţimi". În zona finitului, puterea şi suma unei mulţimi sunt noţiuni solidare, „putere" fiind un concept mai abstract. Dacă două mulţimi sunt egale ca putere, sunt egale şi ca sumă. Când cele două concepte se aplică în zona transfinitului, solidaritatea lor se desface, astfel încât două mulţimi transfinite ar putea avea aceeaşi putere şi sume diferite. Paralelismul cu antinomiile transfigurate este perfect:

[1] *Ibidem*, p. 251.

Scanned with OKEN Scanner



În ştiinţele empirice, intervenţia antinomicului şi a gândirii dogmatice este în principiu şi mai limitată, deoarece acestea se construiesc aproape întotdeauna în cadrul experienţei şi sub controlul acesteia. Controlul exercitat din partea experienţei face ca aceste construcţii să fie principial în acord cu logicul şi cu concretul[1]. Cu toate acestea, experienţa însăşi ne poate pune în faţa unor fenomene paradoxale, care să nu mai poată fi explicate printr-un model în acord cu logicul şi concretul, cum spuneam mai sus. Un exemplu este cel al gazelor cu o densitate mai mare decât a fierului sau a platinei în stare solidă, descoperite de astronomia fizică[2]. Desigur, oamenii de ştiinţă au imaginat modele prin care au explicat cum este posibil logic şi concret un astfel de gaz. Cu toate acestea, crede Blaga, este foarte posibil ca experienţa să ofere fapte paradoxale inexplicabile prin construcţii logice-concrete. „În astfel de cazuri, omului de ştiinţă nu i-ar rămâne decât hotărârea supremă de a accepta construcţii antinomice şi anticoncrete. Cu aceasta, formula dogmatică, oricât de nedorită, şi-ar face intrarea şi în ştiinţă"[3]. Aşadar, nu sunt excluse idei de tip dogmatic în legătură chiar cu experienţa, în domeniul ştiinţific. Chiar dacă, în principiu, experienţa este organizabilă într-un cadru logic şi în forme concrete, adică prin metode ale intelectului enstatic, atunci când acestea nu reuşesc, se deschide posibilitatea pentru

[1] *Ibidem*, p. 277.
[2] *Ibidem*, p. 278.
[3] *Ibidem*, p. 279.

Scanned with OKEN Scanner

metodele intelectului ecstatic, pentru construcţii de natură antinomică fără corespondent concret-imaginabil.

Ştiinţa secolului al XX-lea a produs câteva teorii ce ar putea fi înţelese prin metoda antinomiei transfigurate, sugerează Lucian Blaga.

1. *Teoria relativităţii* a lui Einstein are la bază principiul izotropiei propagării luminii: lumina se propagă în vid cu aceeaşi viteză în toate sistemele de referinţă care se mişcă uniform unul faţă de altul. Blaga observă că principiul acesta enunţă o formulă asemănătoare unei dogme. Seamănă cu ideea transfinitului: o mărime din care poţi scădea orice număr şi care totuşi rămâne identică cu sine însăşi. Totuşi, teoria relativităţii nu a mers pe calea dogmatică, ci a raţionalizat acest principiu. Blaga analizează cum s-a petrecut acest lucru. Experimentul lui Michelson ajungea la un fapt nou şi paradoxal, anume că nu se poate înregistra o diferenţă în viteza luminii în raport cu mişcarea Pământului. De aici, Einstein a extras principiul constanţei vitezei luminii, o formulă paradoxală, antinomică. În faţa ei se deschideau două posibilităţi de soluţionare. Fie să se dea principiului caracter de dogmă şi să i se postuleze o soluţie în transcendent, deci renunţarea la logică, fie să nu se renunţe la logică, ci să se modifice termenii cronospaţiali, să se transforme însăşi anatomia concretului. Einstein a mers pe a doua variantă, modificând teoretic structura concretului cronospaţial: spaţiul şi timpul vor fi considerate relative, iar timpul drept o dimensiune a spaţiului. În loc să modifice structura cunoaşterii şi funcţiile intelectului, omul de ştiinţă a preferat calea normală – să modifice teoretic realul. Pentru omul de ştiinţă, în lupta dintre logică şi realitate, logica triumfă aproape întotdeauna.
2. *Teoria cuantelor*, prin Max Planck, a introdus ideea fundamentală că „Energia unui rezonator trebuie concepută ca o cantitate discontinuă, compusă dintr-un număr întreg de particule egale". Aceasta contrazicea teoria ondulaţionistă, de factură continuistă. Însă lumina, ca formă de energie, prezintă aspecte diferite, care solicită ambele teorii. Unele fenomene se explică prin teoria ondulaţiei (interferenţă, difracţie), altele prin teoria cuantelor (fenomenul fotoelectric). Din punct de vedere logic, lumina nu poate fi decât sau ondulatorie, sau corpusculară. *Tertium non datur*. Însă fenomenologia luminii solicită ambele teorii. Aceasta este o situaţie care cerea o soluţionare. Ce soluţii s-au dat? O soluţie a fost de a împăca cele două teorii prin acomodarea lor reciprocă. În acest sens, o vreme, oamenii de ştiinţă au operat cu un concept al cuantelor în care se amestecau logic, dar imposibil intuitiv, cuantele cu ondulaţiunea. Soluţia a doua a fost dualismul, propus de Louis de Broglie, sau situarea în paradox, în antinomie: acelaşi fenomen se manifestă uneori corpuscular, alteori ondulatoriu, discontinuu şi continuu. Modul corpuscular şi modul ondulatoriu se prezintă ca două aspecte ale uneia şi aceleiaşi realităţi necunoscute în sine. Lucian Blaga vede aici, în soluţia lui de Broglie, manifestarea ştiinţifică a me-

Scanned with OKEN Scanner

todei dogmatice sau cel puţin o situaţie foarte apropiată de minus-cunoaştere. Din păcate, spune filosoful român, formularea antinomică a teoriei cuantelor a fost considerată doar o stare de criză şi de tranziţie. El aplică procedeul transfigurării antinomiei la teoria cuantelor:

I. Sub raportul esenţialităţii:	II. În cadrul esenţialităţii:

Lumina e { ondulaţie / alcătuită din cuante discontinue } antinomie

Se scindează noţiunile solidare { continuitate / energie }

Sub raportul esenţialităţii:

Lumina e { ondulaţie ca act (continuă) / alcătuită din cuante de energie } antinomie transfigurată

3. *Teoria entelehială* din biologie, formulată de Hans Driesch, cuprinde iarăşi idei cu valoare antinomică, deşi nici acestea nu au primit vreodată o interpretare dogmatică. Există în fenomenul „viaţă" un factor fundamental, „regulativ" şi „alcătuitor de totalităţi", factorul *E* sau entelehia. El este cel care explică lumea organică, neputând fi redus la modele mecanice. Entelehia nu are puncte de tangenţă cu principiile fundamentale ale ştiinţelor exacte, nici cu principiul conservării energiei şi nici cu cel al entropiei, deoarece ea nu este energie. „Factorul enetelehial are numai menirea misterioasă să suspende acte posibile de energie, adică să transforme energii actuale în energii potenţiale şi invers"[1]. Natura misterioasă a entelehiei angajează o serie de întrebări, care conduc la răspunsuri antinomice. Entelehia e capabilă de acte, dar nu e energie. Entelehia e aspaţială, dar se manifestă în spaţiu. Este una pentru mai multe organisme, dar se manifestă în întregime în fiecare din multele organisme, sau, altfel spus, se divizează dar rămâne totuşi întreagă în fiecare din părţile ei. Aceste formule sunt neintuibile şi neinteligibile cu intelectul obişnuit. Sunt foarte apropiate, spune Blaga, de formula dogmatică. Cripticul acestui mister al entelehiei e

[1] *Ibidem*, p. 292.

Scanned with OKEN Scanner

conceput în zona minus a cunoaşterii luciferice. Însă autorul lor nu a avut îndrăzneala de a face pasul dincolo de logic. El va susţine că, deşi entelehia este neintuibilă, ea este inteligibilă logic.

Alte două exemple de înaintare în direcţia minus a cunoaşterii aflăm în cuprinsul celui de-al doilea studiu al *Trilogiei cunoaşterii*. Unul este luat din psihologia lui Wundt, care, studiind anumite fenomene psihice, precum senzaţia tonurilor, a acordurilor, ajunge la următoarea formulă revelatorie: *„Întregul* fenomenului psihic conţine mai mult decât *suma* elementelor sale". Blaga vede în această formulă, care este antilogică în esenţa sa, o potenţare a misterului deschis al fenomenelor psihice[1]. Un alt exemplu este găsit în teoria eterului cosmic din fizica începutului de secol. Astfel, în această teorie, eterul era caracterizat la un moment dat drept substanţă gazoasă absolută, imponderabilă şi, în acelaşi timp, substanţă de o rigiditate absolută. Or, între conceptele „gaz absolut" şi „rigiditate absolută" este o incompatibilitate ce atrage gândirea în direcţia antilogică a minus-cunoaşterii[2].

Cum se vede, deşi metoda dogmatică este proprie gândirii metafizice, Blaga sugerează că ea ar putea fi şi un procedeu al ştiinţei. Perspectivele minus-cunoaşterii se întind nu doar în zona metafizicului, ci şi în aceea a cunoaşterii ştiinţifice. Formula antinomică la care au recurs oamenii de ştiinţă în cazul teoriei cuantice este un semn, considera Lucian Blaga, "că ştiinţele exacte se apropie de limita unde minus-cunoaşterea devine o necesitate"[3]. Fireşte, aceasta ar presupune un efort extraordinar de lărgire a cadrelor logico-metodologice ale gândirii, pe care ştiinţa, prin natura ei, e puţin dispusă să îl facă. Mai ales că acum nu mai este vorba de a accepta o construcţie teoretică nouă, ci o metodă care implică ieşirea din cadrele clasice ale gândirii.

1.1.7. Metoda dogmatică – fundament al unui nou „eon" spiritual

În finalul studiului său asupra metodei dogmatice, Lucian Blaga iese din zona analizei logice şi epistemologice şi se lansează în previziuni ce ţin de filosofia istoriei şi a culturii. Bazându-se pe semnele timpului şi pe „ritmul istoric", el afirmă ecstazia intelectuală sau metoda dogmatică ca un viitor posibil mod de a gândi pentru o nouă eră spirituală de durată, pe care o numeşte (folosind un termen mai vechi) „eonul dogmatic"[4].

[1] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op. cit.*, p. 391.
[2] *Ibidem*, p. 392.
[3] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 290.
[4] *Ibidem*, p. 297.

Scanned with OKEN Scanner

Există în istorie două feluri de perioade, afirmă Blaga[1]. Pe de o parte, sunt perioadele de culturi locale, cu orizont îngust, ataşate anumitor forme exclusiviste de viaţă şi de gând. Pe de altă parte, sunt perioadele eonice, cu orizont larg, caracterizate „printr-o creştere enormă a conştiinţei", mai degajate de mediul crono-spaţial, dominate de „aspiraţii universaliste". „Acestea sunt perioade de vaste sinteze, de determinare a vieţii dintr-un centru spiritual". Aşa a fost, susţine Blaga, budismul sau creştinismul.

Trecerea de la o perioadă de culturi locale la una eonică se face printr-o criză spirituală. Aşa a fost perioada elenistă, prefigurând eonul creştin. Blaga întrevede în semnele timpului său o nouă perioadă de criză „elenistă", care, în opinia sa, marchează trecerea spre un nou eon: amestec de doctrine dintre cele mai diverse, necoagulate într-un întreg, revitalizarea filosofiei, recursul la mitologie şi situarea gândirii între abstracţiune şi mit, renaşterea ştiinţelor magice despre corespondenţele ascunse din univers şi a celor morfologice, care vor să ghicească întregul pornind de la un amănunt, interesul pentru fenomenele oculte, predilecţia pentru relativism, gustul pronunţat pentru filosofia istoriei şi sentimentul unui sfârşit de lume şi al începutului unei lumi noi, aspiraţia spre sinteze ultime şi tragica neputinţă a intelectului de a le crea. Continuând acest raţionament bazat pe analogia istorică, Lucian Blaga susţine că, aşa cum elenismul antic a dus, prin toate elementele sale, la o prefacere spirituală pe verticală prin apariţia dogmei, la fel noul elenism va duce la o transformare spirituală spectaculoasă, prin deplasarea dinspre intelectul enstatic către intelectul ecstatic. „Ne îndoim că analogia istorică are importanţa principială pe care unii gânditori vor să i-o acorde, dar existând asemănări atât de profunde şi de vădite între timpul nostru şi elenism, se poate prezice cu suficientă probabilitate ivirea, ca şi în trecut, a unui nou eon dogmatic, a unui eon spiritual care sub aspectul gândirii îşi va primi impulsurile de creaţie dintr-o iniţială reabilitare a *intelectului ecstatic*, cu toate riscurile pe care acesta le implică"[2].

Eonul dogmatic pe care Blaga îl anticipează nu seamănă cu nimic din ceea ce, în epocă, reacţionând la semnele timpului, prevedeau Spengler, Keyserling sau Berdiaev[3]. El nu înseamnă nici o revitalizare a dogmelor creştine sau o re-

[1] *Ibidem*, pp. 300-301.
[2] *Ibidem*, p. 302.
[3] „Un Spengler şi-a vestit cu ani în urmă sentimentul escatologic, într-un sens cu totul naturist ce e drept, al sfârşitului culturii europene. Sentimentul eonic nu l-a încercat. Dar concomitent cu aceste presimţiri de prăbuşire s-au auzit şi alte glasuri, de îndemn şi de nădejde. Un Keyserling, după ce a sondat apele duhului de pretutindeni, crede, cu vânjosie de condotier al ideii, în înălţarea vieţii pe un alt podiş spiritual. El e însă tot atât de departe de concepţia unui nou eon dogmatic, ca şi gânditorii raţionalişti de toate speciile, pe care în chip merituos îi depăşeşte. Cu profunzimile stepei ruseşti la spate, un Berdiaev profetizează noul ev mediu. Gândirea lui Berdiaev e străbătută fără îndoială în mare măsură de un

Scanned with OKEN Scanner

considerare a unora dintre elementele lor. Ceea ce îl apropie de eonul creştin e doar aşezarea sub semnul stilului intelectului ecstatic, al metodei antinomiei transfigurate. Pornind de la materialul spiritual al timpului, intelectul ecstatic urmează să creeze prin transfigurare noi dogme.

Lucian Blaga vede acest nou eon ca pe unul al colaborării dintre gânditori, în care ethosul „să se întemeieze pe stilare anonimă, şi cultul individualităţii să cadă pentru câtva timp cu desăvârşire în desuetudine"[1]. Metafizica viitorului, crede el, „nu va mai fi metafizica unuia sau a celuilalt, expresie trecătoare a personalităţii gânditorilor dezbinaţi între ei de penibile tendinţe de atomizare individualistă, ci o metafizică clădită încetul cu încetul printr-un proces continuu, cu peripeţii, cu înfrângeri şi biruinţi, printr-o muncă de generaţii sub zodia intelectului ecstatic"[2]. Într-o scriere de tinereţe, *Filosofia stilului*, scrisă în 1923[3], Blaga vorbea despre mai multe stiluri în cultură, în funcţie de valorile fundamentale în jurul cărora se cristalizează tendinţele formative ale spiritului. În acest sens, deosebea trei valori: individualul, tipicul şi absolutul. Eonul dogmatic pe care îl prevede era atunci schiţat în jurul ultimeia dintre aceste valori[4]. Însemnele sale coincid destul de mult cu cele ale spiritualităţii aflate sub semnul absolutului: anonimat şi colectivism spiritual, tendinţa spre simbol, dezvoltarea dogmatică a ideilor.

1.2. Metoda antinomiei transfigurate şi cosmologia blagiană

Lucian Blaga nu a articulat doar o metodă metafizică nouă, ci a pus-o el însuşi la lucru. Nu a fost doar un vizionar al unei noi metafizici dogmatice, ci a vrut să fie chiar el primul ei reprezentant. Metafizica sa din *Diferenţialele divine*[5] se doreşte a fi măcar o încercare în acest sens.

sentiment eonic. «Noul ev mediu», făcând parte integrantă dintr-o concepţie teologică despre istorie, înseamnă însă mai mult o restauraţie decât o creaţie. Noul ev mediu ar urma să se realizeze ca o floră religioasă crescută sub soarele dogmei creştine, şi ca un complex de forme sociale în centrul căruia ar sta biserica creştină (...). De aceea, el nu s-a putut ridica la ideea pentru noi fundamentală a intelectului ecstatic, menit să creeze noi dogme filosofice, o metafizică în acord cu tendinţele inerente ale timpului (...). Noi credem numai într-o criză istorică (am numit-o elenistă); o criză în cuptorul căreia se ard la înaltă temperatură cărămizile pentru noua clădire" (*Ibidem*, p. 303).

[1] *Ibidem*, p. 304.

[2] *Ibidem*, p. 303.

[3] Lucian Blaga, „Filosofia stilului", în *Încercări filosofice*, Editura Facla, Cluj, 1977.

[4] *Ibidem*, p. 302, nota 1.

[5] Lucian Blaga, „Diferenţialele divine", în *Opere 11 (Trilogia cosmologică)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

Scanned with OKEN Scanner

În miezul acestei metafizici, filosoful român aşează câteva idei cu caracter antinomic. Este vorba despre felul în care concepe Centrul sau Totul existenţial şi modul de geneză a lumii. Blaga continuă aici linia metafizicii cunoaşterii pe care o construise în *Censura transcendentă.* Acolo, principiul metafizic absolut, Marele Anonim, era descris drept cel care a sădit în om impulsul cunoaşterii şi tot el îl ţine la periferie, îi pune limite, instituind în mod continuu o cenzură între sine şi acesta. Blaga spunea că această antinomie „e şi o fereastră deschisă spre însăşi natura prăpăstioasă a Marelui Anonim"[1]. El întrevedea în aceasta un mister de nivel ultim, care depăşeşte posibilităţile logice de înţelegere.

În *Diferenţialele divine*, filosoful din Lancrăm încercă să se apropie de acest mister, de natura principiului metafizic absolut. Urmăreşte să dezvăluie raţiunile ontologice ale acestui fapt major din economia metafizică a lumii, pe care l-a descris în lucrarea despre cenzura transcendentă. În acest punct, el face apel la paradox, la antinomie. Acestui Mare Anonim, fiinţei transcendente, i se dezvăluie o natură, o fire care „coincide cu antinomicul însuşi, cu contradictoriul însuşi"[2]. E antinomic prin determinaţii (divin şi demonic în acelaşi timp) şi paradoxal prin modul de manifestare în creaţie: o origine ce nu originează, un generator ce-şi mutilează potenţele. Voi urmări aceste aspecte în cele ce urmează.

Marele Anonim este o existenţă pe deplin suficientă sieşi, de o maximă complexitate structurală şi funcţională. Această existenţă divină în structura ei este investită, în concepţia metafizică a lui Blaga, cu „posibilitatea de a se «reproduce» *ad infinitum*, în chip identic, aceasta fără a se istovi şi fără a-şi asimila substanţă din afară"[3]. Aceasta este teza fundamentală a întreprinderii cosmologice blagiene, axioma în jurul căreia va construi întregul edificiu ontologic al genezei. Ce înseamnă teza de mai sus? Ea vrea să spună că Marele Anonim nu este un creator de lumi, ci un generator de existenţe echivalente cu sine. Aceste posibilităţi reproductive ale sale sunt un mare pericol pentru el şi pentru echilibrul existenţial, căci ar putea duce la o teoanarhie. Este un impas de perspectivă, pe care Marele Anonim îl curmă printr-o strategie defensivă bine pusă la punct. El îşi va paraliza înadins posibilităţile reproductive, astfel încât actele sale de procreare vor fi sugrumate la maximum. În consecinţă, ceea ce va genera sunt doar segmente sau fragmente extrem de simple din punct de vedere structural şi funcţional, *diferenţiale divine*, de aşa natură emise încât să nu fie posibilă nicicând refacerea vreunui tot existenţial periculos. Făpturile mai complexe iau naştere printr-o integrare ulterioară de diferenţiale divine. Lumea nu este rezultatul unui proces de emanaţie, ca în metafizica lui Plotin, de exemplu, ci

[1] Lucian Blaga, „Censura transcendentă", în *op. cit.*, p. 542.
[2] Vasile Frăteanu, *op. cit.* p. 331.
[3] Lucian Blaga, „Diferenţialele divine", în *op. cit.*, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

rezultatul integrării diferenţialelor pe care le-a produs direct şi indirect Marele Anonim. În plus, după cum sunt potrivite lucrurile, ea este total disanalogică faţă de principiul din fragmentele căruia apare. Cenzura transcendentă îşi află explicaţia undeva în acest scenariu destul de ciudat, condiţia ontologică paradoxală a omului fiind astfel integrată ca un fapt singular în complicatul mecanism de geneză a lumii[1].

Lucian Blaga explicitează în chiar ultima secţiune din lucrarea sa cosmologică cele două paradoxuri sau antinomii ce saturează miezul teoriei sale. Primul dintre acestea priveşte acţiunea principiului divin: totul divin are puterea de a se reproduce integral la infinit, însă se reproduce doar diferenţiat. Paradoxul este doar aparent, pentru că această etică paradoxală are o fundamentare clară şi serioasă. De aceea, el se dizolvă logic, este perfect inteligibil.

Celălalt paradox este cuprins în chiar axioma centrală a sistemului şi priveşte structura sau natura principiului metafizic: acesta este un Tot divin unitar, dar care are posibilitatea unei reproduceri totale nelimitate, din sine şi prin sine însuşi. Deci, fără a consuma substanţă din exterior şi fără a suferi pierderi în urma acestui proces teogonic. Această teză, chiar dacă nu poate lua niciodată o înfăţişare reală din motivele prezentate, este o propoziţie care depăşeşte înţelegerea logică. Ea cuprinde o antinomie făţişă, leagă concepte care se exclud: emisiune dintr-un emitent, fără diminuarea emitentului. Prin afirmarea ei conştientă, sinteza termenilor antinomici se va face într-o zonă postulată, translogică şi transconcretă. Ne aflăm în faţa unui mister, pe care această antinomie transfigurată are menirea de a-l adânci, potenţa, depăşindu-ne în mod radical înţelegerea. Avem şi aici, ca şi în alte cazuri prezentate, o scindare de concepte care, în mod obişnuit, sunt solidare sau coordonate. Este vorba de *totalitate* şi de *plenitudine*. Deşi solidare din punct de vedere logic, atunci când sunt aplicate Fondului Anonim, cele două concepte încetează de a mai fi aşa, ba chiar devin opuse, deoarece, în procesul teogonic, *totalitatea* rămâne *totalitate*, în timp ce

[1] „Câtă vreme «unitatea formativă» a oricărei fiinţe complexe este, cel puţin în principiu, capabilă de o *nouă* «integrare», adică de o evoluţie sau de o mutaţiune, singur omul, în tot universul, este o fiinţă a cărei «unitate formativă» va stagna în veci. Aceasta fiindcă «unitatea formativă» a omului şi-a ajuns *limita superioară* a «integrării», atingând adică «plafonul», din totdeauna şi în prealabil stabilit al integrărilor cosmice (...) Omul este singura fiinţă din Univers care, în procesele de integrare, a epuizat diferenţialele eterogene existente şi a ajuns până exact unde... începe regiunea diferenţialelor-lipsă (...) Pe linia acestui plafon al diferenţialelor şi al integrărilor se declară însă un proces ciudat. Integrările, cari ar mai fi posibile dacă ar exista diferenţiale de-a dreptul nucleare, sînt atît de insistent cerute de felul ultimelor integrări realizate, încât diferenţialele de origine mai puţin nucleară dar disponibile sar în locul celor absente, *substituindu-se acestora*. Prin această «locotenenţă» se constituie pe plan metafizic-cosmologic «cenzura transcendentă», căreia îi este supus capacitatea cognitivă a omului, şi «înfrînarea transcendentă», căreia îi este supusă capacitatea revelatorie a omului" (*Ibidem*, pp. 183-184).

Scanned with OKEN Scanner

plenitudinea suferă o scădere, care face ca totul existenţei să nu mai fie egal cu plenitudinea ei. Prin aceasta, Lucian Blaga conferă Marelui Anonim „statutul de identitate contradictorie a cosmosului"[1]. Cu această teză antinomică, ne aflăm, spune Blaga, în sfera minus-cunoaşterii, alături de dogmele pe care le-au propus neoplatonicii, creştinii sau gnosticii[2].

S-a spus că această natură antinomică a principiului metafizic reverberează în câmpul existenţial sau ontologic, „marca sa distinctivă, adică esenţa sa antinomică, determinând apariţia unor echivalente ontologice, a unor forme de fiinţare asemănătoare..., cum ar fi, de exemplu, antinomia continuu-discontinuu în domeniul fizical (sau mai exact microfizical)"[3]. Corelaţia mi se pare interesantă, mai ales că şi Blaga gândea de la început teoria sa cosmologică în sensul unui realism metafizic, în care principiul cosmologic să fie conceput nu cum s-ar dori să fie, ci în acord cu semnele lumii. Se pare că natura antinomică a principiului îşi găseşte expresia în natura antinomică a unora dintre fenomenele acestei lumi.

Această natură antinomică a principiului cosmologic blagian poate fi regăsită şi dintr-o altă perspectivă, fără a urma scenariul metodei antinomiei transfigurate. Astfel, Blaga numeşte uneori pe Marele Anonim „Dumnezeul-Demon"[4]. Prin aceasta, el indică natura dual㠹 a Marelui Anonim, acesta având „atât calităţi divine, cât şi însuşiri demonice"[5]. Pe de o parte, are atributele unei fiinţe perfecte, pe de altă parte are manifestări ale unei fiinţe căzute. Poate crea în mod perfect şi în acelaşi timp creează ştirb. Are toate atributele pozitivităţii şi totuşi în el lucrează negativitatea. Deşi are şansa manifestării plenare, se manifestă din teama. În loc să creeze, cum ar putea pe drept, se ocupă cu distrugerea propriilor posibilităţi de creaţie. Deşi este o putere nemărginită, fuge de propria-i putere, generând o lume infinit mutilată. Este demiurg, dar tocmai prin aceasta devine paznic al propriei creaţii[6].

[1] Ion Mihail Popescu, *op. cit.*, p. 116.

[2] În legătură cu apropierea dintre cosmologia lui Blaga şi universul gândirii gnostice, a se vedea Dan Şanta, „Lucian Blaga şi universul gnostic", în vol. *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997, pp. 396-400.

[3] Vasile Frăteanu, *op. cit.*, p. 332.

[4] Lucian Blaga, „Diferenţialele divine", în *op. cit.*, p. 104.

[5] Lucian Blaga, „Fiinţă istorică", în *Opere 11 (Trilogia cosmologică)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, p. 489.

[6] Călin Candiescu, „Cosmologia lui Blaga sau despre tensiunea existenţială dintre om şi Marele Anonim", în *Revista de filosofie*, Tom XVIII, nr. 5-6, Bucureşti, 1996, p. 419.

Scanned with OKEN Scanner

1.3. Antinomiile cunoaşterii luciferice

Ilogicitatea minus-cunoaşterii nu i se pare lui Lucian Blaga un lucru chiar atât de neobişnuit, deoarece întreaga cunoaştere se constituie oarecum la limita logicului. În acest sens, el deschide studiul despre cunoaşterea luciferică cu o analiză a câtorva paradoxuri ce stau la baza cunoaşterii.

Cunoaşterea se constituie în funcţie de două elemente, dozate în proporţii diverse: elementul „concret" şi elementul „conceptual" sau, simplu spus, „intuiţia" şi „conceptul". Ele aparţin unor planuri diferite, dar întreţin o anumită corespondenţă. În această corespondenţă se insinuează un prim aspect paradoxal, prin faptul că elementul conceptual conţine mai puţin şi totodată mai mult decât concretul intuiţiei[1].

Acest paradox este mai vizibil la conceptele categoriale. Intuiţiile nu oferă o acoperire completă categoriilor. În corespondenţa conceptual – intuitiv, la acest nivel, conceptele categoriale debordează materialul concret, pe care, însă, în formă abstractă, îl implică, îl înglobează. Altfel spus, categoriile „înglobează prin debordare" conţinutul concret al intuiţiei[2]. Ele cuprind în conţinutul lor mai multe elemente constitutive decât le oferă materialul concret al intuiţiei. Acest paradox se activează cu fiecare întrebuinţare a unui concept categorial: „De câte ori se determină concretul printr-un concept categorial, cunoaşterea, printr-un act autoritar, pune în ecuaţie materialul concret şi o anume expresie conceptuală, care înglobează prin debordare acest material. Un «mănunchi de calităţi» devine prin acest paradoxal act «un subiect cu atribute»; o «succesiune regulată de fenomene» devine, pe temeiul aceluiaşi tur de forţă, o «succesiune cauzală de fenomene»"[3]. Din punct de vedere logic, această paradoxie nu este justificată. Ea este, spune Blaga, o licenţă, pe care cunoaşterea şi-o permite în faza ei de constituire, dovedind că logica nu este o instanţă absolută[4].

O a doua licenţă a cunoaşterii, pe care o depistează Lucian Blaga, acţionează în geneza aşa-numitelor concepte sintetice sau concrete. Intelectul plăsmuieşte uneori, în contact cu intuiţia concretă, concepte sintetice, la care n-ar putea ajunge pe cale logică şi care sunt imposibile din punct de vedere logic, deoarece implică antinomicul[5]. Astfel de concepte se întâlnesc în zona gândirii dialectice. De exemplu, conceptul de „devenire", analizat logic, se desface în termeni contradictorii: existenţă – neexistenţă. Sinteza dialectică cuprinsă într-un astfel de concept nu poate fi un produs logic. Aceasta înseamnă că, în cazul

[1] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op.cit.*, p. 309.
[2] *Ibidem*, p. 310.
[3] *Ibidem*, p. 311.
[4] *Ibidem*, p. 312.
[5] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

lor, intelectul pune în mişcare o ciudată particularitate de a putea ridica pe plan conceptual iraţionalul intuiţiei concrete ca atare[1].

O a treia licenţă cu caracter paradoxal este cuprinsă în geneza unor concepte precum „spaţiu infinit", „timp infinit" sau „număr infinit". Aici intelectul nu exprimă ceva concret sau un fapt general, ci un „proces deschis al intelectului în contact tangenţial cu concretul"[2]. Mai exact, intelectul îşi reprezintă repetarea fără limită a unui act de punere a ceva: spaţiu, timp, element numeric etc. Acest lucru este nepermis din punct de vedere logic, deoarece un act de punere a ceva nu poate fi identic cu repetarea sa infinită.

Concluzia pe care o trage Lucian Blaga este că în actul de naştere al cunoaşterii se inserează procedee paradoxale, care ies de sub jurisdicţia principiilor logicii. Ele sunt admise, ca licenţe extralogice, pentru că altfel constituirea cunoaşterii ar fi imposibilă: „dacă şi cunoaşterea şi intelectul uman ar încerca să-şi constituiască elementele lor fundamentale pe baza principiilor logice, pe care se arată dispuse să le accepte după constituirea acestora, probabil n-ar putea să ia naştere"[3]. Aceste paradoxuri nu sunt o infirmitate a cunoaşterii, ci o stare de fapt ce trebuie luată ca atare. Mai mult, ele formează un coeficient permanent al cunoaşterii. Prin aceasta, Blaga ne avertizează că nu vom putea niciodată logiciza cunoaşterea. O analiză logică completă a acesteia este imposibilă.

Întorcându-mă la *cunoaşterea luciferică*, vreau să scot în evidenţă că aceasta are prin chiar structura ei un caracter paradoxal sau antinomic şi că, pentru a putea fi cuprins, este uneori nevoie de chiar metoda antinomiei transfigurate.

În primul rând, ea instituie o „criză" în obiect, despicându-l într-o parte care se arată („fanicul") şi o parte care se ascunde („cripticul"). În felul acesta, ea aşează obiectul cunoaşterii sub semnul antinomiei specifice simbolului, îl tratează după schema simbolului, după cum arăta Sergiu Al-George[4]. „Obiectul cunoaşterii luciferice – spune Blaga – e totdeauna un «mister», un «mister» care de o parte se *arată* prin semnele sale şi de altă parte se *ascunde* după semnele sale"[5]. Dialectica paradoxală a revelării şi ocultării, specifică formelor simbolice, devine proprie obiectului cunoaşterii. În lumina cunoaşterii luciferice, obiectul cunoaşterii devine semn al unui mister, întreţinând cu acesta un raport paradoxal: pe de o parte îl revelează, pe de altă parte îl ascunde. Într-un alt loc, acest aspect paradoxal al cunoaşterii luciferice este afirmat foarte tranşant: „Obiectul ei e misterul care se ascunde revelându-se"[6].

[1] *Ibidem*, p. 313.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 314.
[4] Sergiu Al-George, *op. cit.*, pp. 247-248
[5] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op.cit.*, p. 316.
[6] Lucian Blaga, „Censura transcendentă", în *op. cit.*, p. 461.

Scanned with OKEN Scanner

Un al doilea indiciu al caracterului paradoxal al cunoaşterii luciferice apare în modul de revelare a cripticului unui mister. Sergiu Al-George observă că revelarea se face printr-un „salt" în criptic, cu ajutorul unei „idei teorice". „Saltul la care se referă Blaga (...) nu aparţine logicului ci analogicului...". El exprimă „anularea limitei dintre entităţi diferite, opuse sau contradictorii, deci însăşi ideea sintezei antinomice"[1].

Un al treilea argument pentru caracterul antinomic al cunoaşterii luciferice este legat de raportul acesteia cu ideea de mister. În *Censura transcendentă*, Lucian Blaga caracteriza cunoaşterea individuată drept un „organ de convertire apologică a misterelor existenţiale în cadrul vast al unei ontologii cenzoriale"[2]. În acest sens, el deosebea două forme de convertire apologică: revelaţia disimulatoare şi integrarea în mister ca atare. Dacă revelaţia disimulatoare este proprie cunoaşterii paradisiace şi tuturor celorlalte forme de cunoaştere dinafara cunoaşterii înţelegătoare (concretă, mitică, magică), singura care realizează integrarea în mister este cunoaşterea luciferică. Ceea ce este specific acestei forme de convertire apologică a misterului e faptul că este singura în care intervine conştiinţa misterului, ideea de mister, în care dispare iluzia adecvaţiei. Ceea ce vreau să scot în evidenţă este că această formă de raportare la mister ia forma unei antinomii, pe care Lucian Blaga o consideră o ilustrare a ideii antinomiei transfigurate.

Având ideea de mister, cunoaşterea luciferică reuşeşte un fel de transcendere a censurii. Ideea de mister „e singura care sparge sau mai bine zis «trece» frontul censurii transcendente"[3]. Nu este, însă, vorba de o trecere în sens pozitiv, ci numai negativ. Ideea de mister este una negativă. Blaga revine la această „cunoaştere-negativ" spre finalul lucrării, într-o secţiune în care discută despre spirit şi realizare. „Prin censura transcendentă, Marele Anonim îngăduie *spiritului* să se realizeze în *viaţă* în două chipuri: sau impropriu, ca act de cvasicunoaştere (prin acte de disimulare a transcendenţei), sau incomplet printr-un autentic act de transcendere, dar numai prin ideea-negativ a misterului existenţial (prin cunoaştere-negativ)"[4]. Dacă în cvasi-cunoaştere avem doar o cvasi-realizare a spiritului, în cunoaşterea-negativ avem o autentică realizare, o efulguraţie a spiritului, o reală transcendere. Blaga detectează, însă, în economia acestui act de transcendere o antinomie, o contradicţie. Pe de o parte, actul de transcendere al spiritului, ca orice act al conştiinţei, ar trebui să fie inseriat temporal şi spaţial, adică să fie un „fenomen". Pe de altă parte, ca act de transcen-

[1] Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 258.
[2] Lucian Blaga, „Censura transcendentă", în *op. cit.*, p. 488.
[3] *Ibidem*, p. 491.
[4] *Ibidem*, p. 537.

Scanned with OKEN Scanner

dere, el este un „ne-fenomen”[1]. Se ajunge, în felul acesta, la o caracterizare antinomică a cunoaşterii luciferice: „Cunoaşterea de transcendere se realizează ca act, dar ca «ne-fenomen»...”[2]. Blaga vede aici expresia unei antinomii transfigurate. Prin afirmarea acestei propoziţii, conceptele logic solidare „act” şi „fenomen” sunt desfăcute din raportul lor, astfel încât să vizeze ceva ce depăşeşte posibilităţile logice de înţelegere. În felul acesta, modul cum se realizează cunoaşterea de transcendere (cunoaşterea luciferică) poate fi doar obiectul unei ecstazii a intelectului, a minus-cunoaşterii. El devine inteligibil doar în modalitatea ecstatică, sub formă de mister potenţat[3].

1.4. Ordinea metafizică a existenţei umane şi dimensiunea sa antinomică

Filosofia lui Lucian Blaga este centrată pe problema omului. Ceea ce îl preocupă în mod prioritar pe Blaga este omul şi situaţia acestuia în ordinea lumii[4]. În cele ce urmează, intenţionez să scot în evidenţă faptul că ordinea metafizică în care el aşează omul se construieşte în orizontul antinomicului.

Însăşi definirea ontologică a existenţei umane este, la Blaga, o angajare în direcţia antinomicului. Cum se ştie, pentru filosoful din Lancrăm existenţa umană se desfăşoară concomitent pe două axe, în două orizonturi divergente sau cel puţin separate. Pe de o parte, omul este o fiinţă naturală, trăind în *orizontul concret al lumii date*, pe care încearcă să-l domine din nevoia de supravieţuire.

[1] Lucian Blaga vorbeşte despre acest lucru câteva pagini mai în urmă, într-o secţiune intitulată „Cunoaşterea ca «fenomen» şi cunoaşterea ca «nefenomen»”. Aici el susţine că, prin definiţie, actul de cunoaştere este unul în care subiectul se depăşeşte pe sine încercând să recepteze obiectul. În consecinţă, el nu poate fi un fenomen, deoarece un fenomen este, tot prin definiţie, o existenţă limitată prin sine, încercuită în sine, fără posibilitatea de a se depăşi. Aşadar, prin definiţie, ca idee, cunoaşterea este un „ne-fenomen”, o spărtură paradoxală în complexul existenţelor fenomenale prin care se permite accesul la ceva dinafară. Blaga susţine că, în fapt, acest lucru este permis de către Marele Anonim doar sub forma „cunoaşterii-negativ”, a cunoaşterii luciferice, singura care realizează cu adevărat actul transcenderii şi, astfel, singura care îşi merită cu adevărat numele de cunoaştere (*Ibidem*, pp. 505-523).

[2] *Ibidem*, p. 538.

[3] *Ibidem*, pp. 358-359.

[4] În acest sens, Eugenio Coşeriu afirmă: „În fond, la Blaga e vorba de poziţia omului în univers. Aceasta e problema centrală a lui Blaga. Toată filosofia lui Blaga nu este decât o variantă foarte bine caracterizată a filosofiei dintotdeauna, a filosofiei antropologice, care încearcă tocmai această determinare a esenţei omului...” (Eugenio Coşeriu, „Estetica lui Blaga în perspectivă europeană”, în vol. *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997, p. 18).

Scanned with OKEN Scanner

Pe de altă parte, el se distinge în univers prin faptul că, în acelaşi timp, trăieşte într-un orizont în care toate cele existente îi apar drept *mistere*, drept semne ale unui „dincolo" pe care încearcă să-l pătrundă, să-l reveleze. Altfel spus, trăieşte în *orizontul necunoscutului* sau *al misterului*. Acest din urmă orizont este cel care dă măsura existenţei umane. *„Existenţa întru mister şi pentru revelare"*[1] defineşte sau împlineşte modul ontologic al omului.

Această existenţă dual㠹 a omului nu a fost gândită ca o antinomie, ci mai curând ca o complementaritate. Însă, ea conţine o tensiune de tip antinomic ce alimentează gnoseologia blagiană[2]. Situându-se concomitent în două orizonturi, omul aşează cele existente în două ordini diferite, pentru care există tipuri radical diferite de explicaţie şi semnificaţii separate. Pe de o parte, ele sunt ceea ce sunt, pe de altă parte sunt cu totul altceva, semne ale unor mistere[3]. Să vedem cum se aşează existenţa umană în ordine metafizică.

Cunoaşterea este caracteristica fundamentală a omului şi are în sistemul filosofic al lui Blaga rolul unui adevărat vector[4]. De aceea, pentru Blaga ontologia omului este integrată în ordine metafizică pe dimensiunea cunoaşterii. *Censura transcendentă* este lucrarea în care el face acest lucru. Aici, filosoful român îşi propune să vorbească despre „sensul metafizic al cunoaşterii"[5]. Ordinea metafizică în care este aşezată cunoaşterea explică modul ontologic al omului şi toate consecinţele acestuia, asigurând coerenţă sistemului său.

Această ordine metafizică are o dimensiune antinomică. Mai exact, ea se construieşte pe o antinomie de fond, o „contradicţie arhetipală"[6] ale cărei

[1] Lucian Blaga, „Geneza metaforei şi sensul culturii", în *Opere 9 (Trilogia culturii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1985, p. 442.

[2] Alte ipostaze ale situaţiei ontologice a omului care trădează „iminenţa firească a paradoxului" sunt discutate de către Ştefan Afloroaei în *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziţia speculativă a gândirii şi prezenţa ei firească astăzi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 326-331, 351-358.

[3] Este o tensiune pe care o putem sesiza atunci când reflectăm asupra situaţiei în care se află un om de ştiinţă, de exemplu: pe de o parte, el are o anumită înţelegere a lucrurilor în calitate de om obişnuit, pentru care floarea este floare şi masa este masă, pe de altă parte, are o cu totul altă înţelegere a acestora ca om de ştiinţă, pentru care floarea şi masa sunt combinaţii chimice sau structuri de legături fizice. Această tensiune antinomică sporeşte în cazul în care omul de ştiinţă are şi convingeri religioase. În acest caz, el operează cu trei seturi diferite, chiar contradictorii, de explicaţii şi semnificaţii pentru lucrurile la care se raportează.

[4] S-a observat că întregul sistem blagian se construieşte pe această dimensiune (Alexandru Tănase, *op. cit.*, p. 16).

[5] Lucian Blaga, „Censura transcendentă", în *op. cit.*, p. 446.

[6] Ioan Biriş, „Criza intelectuală şi transcendenţa", în *Meridian Blaga*, vol. 2, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2002, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

consecinţe pot fi recunoscute în întreaga filosofie a lui Blaga[1]. Dacă privim această lucrare ca una în care se pun bazele metafizice ale sistemului de gândire blagian, atunci putem spune că Lucian Blaga aşează în chiar premisele filosofiei sale antinomia. În cele ce urmează voi încerca să evidenţiez acest lucru.

Pentru Blaga, problema sensului metafizic al cunoaşterii înseamnă aşezarea ei într-o ordine ce o depăşeşte. De aceea şi susţine că aceasta nu este o chestiune de analiză şi deducţie pornind de la articulaţiile interioare ale cunoaşterii, ci una de viziune, de salt, de „ochire riscată" dincolo de nivelul analitic[2]. Elementul la care înţelege Blaga să raporteze cunoaşterea este ceea ce el numeşte „principiul metafizic absolut"[3]. Acesta este postulat printr-un salt metafizic a cărui justeţe se dovedeşte prin consecinţele sale. În perspectiva acestui principiu metafizic, pe care filosoful din Lancrăm îl va numi *Marele Anonim*, cunoaşterea individuală primeşte o explicaţie şi un sens mai adânc decât cel pe care i-l poate conferi o teorie a cunoaşterii.

Teza centrală a teoriei metafizice blagiene asupra cunoaşterii sună astfel: „Din motive care ţin de domeniul echilibrului existenţial, Marele Anonim *se apără* pe sine şi toate misterele derivând din el de aspiraţiile oricărei cunoaşteri individuate, creând între aceasta şi misterele existenţiale o reţea de factori izolatori. Reţeaua izolatoare pusă – între misterele existenţiale şi cunoaşterea individuată – se manifestă în forma specială a unei «censuri». De vreme ce censura aceasta îşi are centrul iniţiator dincolo de orizontul nostru crono-spaţial, o numim «censură transcendentă». Prin censura transcendentă, intercalată înadins şi din superioare motive între misterele existenţei şi cunoaşterea individuată, se refuză cunoaşterii individuate orice cuprindere pozitiv-adecvată a misterelor existenţiale"[4]. Această teză dezvăluie o ecuaţie cu un pronunţat caracter antinomic. Să-i urmărim elementele.

Un prim paradox intervine în chiar definiţia „censurii". Cum spune Blaga mai sus, ea este transcendentă, avându-şi centrul iniţiator dincolo de universul crono-spaţial. Pe de altă parte, nivelul la care se instituie această cenzură este cel al categoriilor conştiinţei şi inconştientului (abisale), care acţionează ca „frâne transcendente". Însă, aceste categorii sunt cunoscute în genere în filosofie ca formând „transcendentalul". Aceasta înseamnă că transcendentul se suprapune peste transcendental. Or, pentru cei mai mulţi gânditori, această coincidenţă este imposibilă, ceea ce ne depăşeşte neavând cum să fie în noi[5]. Iată că la

[1] „Nu credem să greşim dacă vom afirma că antinomia originară, arhetipală de care am amintit mai înainte şi care exprimă însăşi condiţia umană, reprezintă aria de confluenţă, centrul focalizator al Trilogiilor blagiene" (*Ibidem*).

[2] Lucian Blaga, „Censura transcendentă", în *op. cit.*, p. 447.

[3] *Ibidem*, p. 449.

[4] *Ibidem*, pp. 450-451.

[5] Geo Săvulescu, „Coincidenţa transcendentului cu transcendentalul", în *Contemporanul*, nr. 35, 2000, p. 8.

Scanned with OKEN Scanner

Blaga acest lucru se petrece şi devine unul necesar. Este aici o formă a unei mai vechi antinomii specifică marilor religii, anume că Dumnezeu se distribuie în fiecare, sau, altfel spus, că transcendentul este în imanent. Numai că, la Blaga, această imanenţă ia o formă negativă, ca cenzură sau factor limitativ.

O altă antinomie apare imediat în consecinţă. Viziunea metafizică anunţată de Lucian Blaga aşează cunoaşterea omului într-o situaţie stranie. Acesteia îi este rezervat un destin pe care nici o filosofie nu l-a mai întrevăzut: de a fi „definitiv şi irevocabil cenzurată" printr-o intenţionalitate transcendentă care îi refuză orice posibilitate de cunoaştere absolută, apărând misterele existenţei printr-o diabolică strategie. În această perspectivă, condiţia ontologică a omului capătă un cu totul alt sens. Orizontul misterului este unul întreţinut în mod strategic, iar revelarea devine un drum fără sfârşit. Blaga explicitează acest lucru pe parcursul lucrării. Să urmărim.

Pentru că o cunoaştere pozitiv-adecvată este definitiv interzisă, cunoaşterea individuată nu are decât două posibilităţi: fie de a disimula misterele existenţiale, fie de a se instala în aceste mistere ca atare. În ambele cazuri, spune Blaga, cunoaşterea individuată nu face altceva decât o convertire a misterelor, fără însă a le schimba statutul fundamental. Prin actele sale, cunoaşterea apără, de fapt, misterele de o cunoaştere în sens absolut. Adică, ea face fără să ştie jocul Marelui Anonim. Cum spune Blaga, în ordine ontologică „cunoaşterea individuată e un organ de convertire apologică a misterelor existenţiale"[1]. Argumentaţia filosofului român urmează, impecabil întreţinută.

Orice aducere a unui mister existenţial în conul de lumină al cunoaşterii individuate este numită de către Blaga „revelaţie"[2]. Există foarte multe doctrine filosofice care susţin că este posibilă o revelare pură, nealterată a misterului, a transcendenţei. Blaga, însă, se aşează împotriva acestui curent de gândire şi afirmă că nu există arătare pură a misterelor existenţei. Prin însăşi structura cunoaşterii individuate, orice revelare de mister este cenzurată, luând înfăţişarea paradoxală a unei „revelaţii disimulatoare"[3]. Nu există mod al cunoaşterii care să nu înglobeze acest principiu paradoxal: „Cunoaşterea concretă, cunoaşterea paradisiacă, cunoaşterea mitică – şi în cea mai mare parte cunoaşterea ocultă – sunt clădite, deşi fiecare în felul său, după unul şi acelaşi principiu: fiecare dintre aceste cunoaşteri are semnificaţia unei revelaţii disimulatorii a misterului existenţial. Prin fiecare dintre aceste cunoaşteri, misterul existenţial e alungat spre a fi înlocuit cu un echivalent inadecvat"[4]. Desigur, cunoaşterea individuată nu are această conştiinţă, fiind stăpânită de „iluzia adecvaţiei", credinţa că a ajuns la

[1] Lucian Blaga, „Censura transcendentă", în *op. cit.*, p. 453.
[2] *Ibidem*, p. 454.
[3] *Ibidem*, pp. 454-455.
[4] *Ibidem*, pp. 467-468.

Scanned with OKEN Scanner

revelarea nealterată a obiectului[1]. Astfel, orice act de cunoaştere nu este altceva decât o conversiune apologică a misterului, cum spune Blaga, o formă de apărare a acestuia.

Cea de-a doua formă a acestei conversiuni apologice este integrarea cunoaşterii în mister ca atare. Acest mod al censurii apare în ceea ce Blaga numeşte „cunoaştere luciferică". Spre deosebire de celelalte moduri de cunoaştere, care procedează într-un fel de „stare de graţie" şi au un „caracter receptacular", cunoaşterea luciferică se caracterizează prin spontaneitate, tensiune, efort, tentaţie, încercare, exces şi dramă[2]. Prin specificul său, cunoaşterea luciferică înlătură iluzia adecvaţiei şi face saltul în mister ca atare. Altfel spus, ea procedează în orizontul conştiinţei misterului, are sau i se permite să aibă „ideea de mister". Ideea de mister este modul prin care cunoaşterea luciferică sparge oarecum frontul cenzurii transcendente[3]. Ea este singura ideea care are acest privilegiu. Însă, privilegiu în cauză nu înseamnă şi accesul la mister ca atare. Aceasta se întâmplă pentru că priza la transcendent pe care o are cunoaşterea luciferică se realizează numai negativ. Ideea de mister, la care are acces cunoaşterea luciferică, este doar o „idee-negativ". Prin ea, cunoaşterea luciferică cuprinde obiectul total, însă numai negativ, ca şi cum ar avea acces la mulajul sau clişeul fotografic negativ al acestuia[4]. Cum spune Blaga, misterul „se ascunde revelându-se"[5]. Revelaţia permisă cunoaşterii luciferice este, paradoxal, o formă de camuflare. Cenzura transcendentă permite această spargere negativă a frontului censorial pentru că ea nu atinge miezul misterului existenţial. Deşi este un act de transcendere, ideea de mister nu este o transcendere pozitivă. Cunoaşterea luciferică are posibilitatea de a se integra în mister, dar nu are decât latitudinea de a-l varia: poate să-l atenueze, să-l permanentizeze sau să-l potenţeze. Astfel, încercările cunoaşterii luciferice de revelare pozitivă a misterului iau o înfăţişare dramatică, din care misterul iese iarăşi apărat. Chiar am putea spune că tensiunea paradoxului sporeşte aici: cunoaşterii i se permite transcenderea, dar numai negativ; este invitată dincolo de frontul censurii şi totodată este ţinută la respect; i se dau aripi, dar unele cu care nu poate să zboare. După cum am văzut, acest fapt este interpretat de către Blaga drept expresia unui mister potenţat. Astfel, toate eforturile cunoaşterii luciferice nu fac decât să întărească specificul paradoxal al cunoaşterii individuate. Lucian Blaga spune, în acest sens: „Cunoaşterea individuată, în oricare din modurile ei, rămâne aşadar ceea ce am spus din capul locului că este: organ de convertire apologică a misterelor existenţiale"[6].

[1] *Ibidem*, p. 489.
[2] *Ibidem*, p. 490.
[3] *Ibidem*, p. 491.
[4] *Ibidem*, p. 492.
[5] *Ibidem*, p. 461.
[6] *Ibidem*, p. 517.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă lucrurile stau astfel, atunci ordinea metafizică a cunoaşterii se construieşte pe o mare antinomie, una structurală, de fond: pe de o parte cunoaşterea individuată este programată să vizeze revelarea misterului existenţial, transcenderea limitelor şi adevărul, pe de altă parte, în exact acelaşi program, ea slujeşte un scop invers, de apărare a misterului, de limitare, de cenzură definitivă. Altfel spus, prin chiar actele sale revelatorii, cunoaşterea se îndepărtează de adevăr, îl apără, îi face apologia. Iată această antinomie structurală descrisă de Lucian Blaga în final: „Marele Anonim a implantat generos cunoaşterii individuate postulatul, imperativul necondiţionat al «adevărului» integral. Cunoaşterea individuată tânjeşte după adevăr, pradă unui elan adânc înrădăcinat în chiar «actul transcenderii», cu a cărui posibilitate e înzestrată. Totuşi Marele Anonim n-a îngăduit realizarea acestui elan spre adevăr, decât în ideea negativă a misterului. Orice altă cunoaştere e disimulare, prin cenzură, a transcendenţei. Marele Anonim a pus în noi îndemnul irevocabil spre «adevăr», îndemn întemeiat în însăşi natura cunoaşterii, dar prin censura-i transcendentă ni-l refuză. Suntem categoric îndemnaţi spre şi categoric opriţi de la unul şi acelaşi lucru. Ce rost are aşezarea noastră între pintenii acestui imperativ şi frânele acestui refuz – e greu de spus. Ne găsim aici în matca frământată a unei antinomii, pe care, oricât de insuportabilă ar părea, trebuie s-o acceptăm ca atare. Antinomia aceasta caracterizează tensiunea supremă şi chinuitoare, sub imperiul căreia trăieşte individul cognitiv”[1].

1.5. Sensul paradoxal al culturii. Antinomia ideii de *stil*

Ordinea metafizică paradoxală sub care stă omul la Lucian Blaga se răsfrânge asupra întregii sale manifestări culturale[2]. Cultura apare drept rezultatul existenţei duble a omului, în orizontul concretului şi în cel al misterului. Mai exact, este produsul depăşirii condiţiei de fiinţă în lume şi înaintării în direcţia unui „dincolo”, al distanţării faţă de lume printr-o situare în mister şi încercarea de revelare a acestuia. „Prin încercările sale revelatorii, omul devine ... creator, şi anume creator de cultură, în genere”[3].

Încercările revelatorii ale omului se traduc, în opinia lui Blaga, prin două tipuri de acte: acte de cunoaştere şi acte plăsmuitoare sau creatoare[4]. Vorbind

[1] *Ibidem*, p. 542.

[2] În acest sens, Blaga afirmă în „Fiinţa istorică”, încercând să argumenteze că existenţa întru mister şi pentru revelare face omul deplin: „acest om deplin se simte chemat să-şi reveleze sieşi, prin plăsmuiri mitice, prin abstracţiuni conceptuale, prin imagini de artă, prin viziuni sau prin teorii, misterele ce i se deschid dincolo de orizontul dat” (Lucian Blaga, „Fiinţa istorică”, în *op. cit.*, p. 492).

[3] Lucian Blaga, „Geneza metaforei şi sensul culturii”, în *op. cit.*, p. 442.

[4] *Ibidem*, p. 447.

Scanned with OKEN Scanner

despre semnificaţia metafizică a cunoaşterii, Blaga arătase că există anumite limite structurale („censura transcendentă") impuse spiritului de către principiul metafizic absolut, pentru a nu putea revela în mod pozitiv şi absolut nici un mister. În felul acesta, cunoaşterea umană era prinsă într-o antinomie structurală majoră, pe care filosoful român o explicita în finalul studiului său.

Acum el arată că şi actele plăsmuitoare ale omului se supun unor restricţii asemănătoare[1]. Există un „pandant al censurii transcendente", care vizează spontaneitatea creatoare a omului. Dacă în cazul cunoaşterii cenzura acţiona prin categoriile intelectuale, dincoace „frânele transcendente" se instituie prin „categoriile abisale" sau „stilistice", care îşi pun în mod funciar amprenta pe întreaga creaţie umană, modelând-o şi, în felul acesta, deviind-o de la traiectoria spre absolut. Astfel, antinomia censurii se reface la nivelul creaţiei omului prin *matricea stilistică*. Iată cuvintele lui Blaga: „Stilul, prin toate aspectele sale categoriale, reprezintă neapărat o încercare de salt în non-imediat; dar acelaşi stil, cu categoriile sale de bază, reprezintă şi un mănunchi de «frâne», care împiedică atingerea pozitivă a non-imediatului sau a misterului. E locul să subliniem, prin urmare, că stilul apare la intersecţia a două finalităţi. De o parte omul crede că prin plăsmuiri stilistice izbuteşte să întruchipeze, să reveleze misterele, şi să depăşească astfel efectiv imediatul. Cert, stilul înseamnă o încercare de a depăşi imediatul, dar în acelaşi timp stilul reprezintă, prin categoriile de temelie, şi o frână abătută asupra omului în setea sa de a converti misterele. În măsura în care stilul posedă semnificaţia unei depăşiri a imediatului, el înseamnă şi un izolator, care ne desparte de mistere şi de absolut. Acest antagonism interior de finalităţi, al stilului, e desigur deconcertant"[2]. Cu alte cuvinte, singura cale prin care omul poate ajunge la revelaţia misterului existenţial este totodată şi piedica definitivă. Pe cât de revelatoare, ea este tot pe atât de izolatoare. Marele Anonim îi oferă omului posibilitatea de a depăşi imediatul prin întruchipări stilistice, iar, pe de altă parte, aceleaşi cadre stilistice se opun acestei posibilităţi.

Lucian Blaga vede în această antinomie sau întretăiere de finalităţi contradictorii o ordine metafizică ingenioasă, prin care omul este condamnat la un destin creator pe care nu-l poate depăşi. Cum s-a spus, „Omul este o fiinţă creatoare care îşi depăşeşte mereu creaţia dar care, tocmai de aceea, nu-şi poate depăşi condiţia de creator"[3]. Blaga consideră că „Orice tentativă de a ocoli, într-un fel sau altul, antinomia interioară, duce la impasuri şi mutilează acest destin, fără de a-i găsi o soluţie mai avantajoasă"[4]. A simplifica situaţia umană, suprimând prin raţionalizare tensiunea antinomică ce o caracterizează, accentuând fie

[1] *Ibidem*, p. 448.
[2] *Ibidem*, pp. 450-451.
[3] Teodor Dima, „«Eonul dogmatic» şi «destinul creator al omului»", în vol. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, p. 252.
[4] *Ibidem*, p. 459.

Scanned with OKEN Scanner

pe o latură, fie pe alta, înseamnă a trăda şi a rata un destin care instituie cea mai semnificativă diferenţă în această lume[1].

1.6. Metafora şi structura sa antinomică

Un element deosebit de important în reflecţia filosofică a lui Blaga este *metafora*. Sergiu Al-George o consideră „o structură de adâncime a întregii sale filosofii", iar acest lucru s-ar datora faptului că filosoful din Lancrăm a conceput-o într-un mod foarte larg, dincolo de cadrul îngust al stilisticii şi retoricii, în care a fost descoperită şi cultivată în Europa, ca „o realitate în care este cuprinsă întreaga epistemologie, inclusiv cunoaşterea metafizică"[2]. Acest mod de înţelegere ar avea drept cauză înrâurirea pe care gândirea indiană a avut-o asupra filosofului român încă din tinereţe.

Pentru Lucian Blaga, metafora nu are o geneză ce se lămureşte prin împrejurări istorice sau temporale, ci ţine de geneza constituţiei spirituale numită „om". Apariţia ei este un capitol de antropologie, iar nu de stilistică sau retorică[3]. Metafora este implicatul cultural cel mai amplu al modului uman de existenţă, care marchează întreaga creaţie a omului, de la mit şi până la cunoaşterea ştiinţifică, devenind „un moment ontologic în situaţia ontologică precară a omului"[4]. Aceasta se naşte din permanenta dublă situare a omului – în orizontul concretului şi totodată al necunoscutului, al misterului. „El trăieşte de o parte într-o lume concretă, pe care cu mijloacele structural disponibile nu o poate exprima; şi el trăieşte de altă parte în orizontul misterului, pe care însă nu-l poate revela. Metafora se declară ca un moment ontologic complementar, prin care se încearcă corectura acestei situaţii de două ori precară. Admiţând că situaţia aceasta a omului rezultă din chiar fiinţa şi existenţa sa specifică, suntem constrânşi să acceptăm şi teza despre rostul ontologic al metaforei, ca moment complementar al unor stări congenital precare. Metafora nu poate fi deci numai obiectul de cercetare şi de analiză al «poeticei» sau «stilisticei», ce figurează în programele şcolare; importanţa ei se proiectează imensă pe zările meditaţiei. Metafora este a doua emisferă prin care se rotunjeşte destinul uman, *ea este o dimensiune specială a acestui destin...*"[5].

[1] „Existenţa în istoricitate, existenţa fără posibilitate de ancorare în absolut, este desigur o existenţă tragică, dar în univers ei îi revine semnificaţia unei demnităţi fără seamăn. (...) în acest mod de a crea într-un câmp stilistic, fără vreo putinţă de a evada din relativitate, consistă rostul omului" (Lucian Blaga, „Fiinţa istorică", în *op. cit.*, p. 495).

[2] Sergiu Al-George, *op. cit.*, pp. 231-232.

[3] Lucian Blaga, „Geneza metaforei şi sensul culturii", în *op. cit*, p. 352.

[4] Simion Mioc, „Perspectiva ontologică a metaforei la Lucian Blaga", în *Seminarul de litere*, Universitatea din Timişoara, Facultatea de Filologie, 1986, p. 2.

[5] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 365.

Scanned with OKEN Scanner

Structura metaforei se defineşte pe dimensiunea antinomicului. Cel care scoate în evidenţă acest lucru este Sergiu Al-George. Printr-o atentă analiză a situaţiei metaforicului în cultura indiană, el reuşeşte să arate nu doar amploarea pe care o are metafora aici, ci şi natura profund antinomică a acesteia. Într-un sens invers faţă de Occident, în India „ metafora a fost implicată de la început în sfera religioasă, filosofică şi epistemologică pentru ca de-abia ulterior să devină centrul preocupărilor de retorică şi stilistică poetică şi implicit de estetică"[1]. Ceea ce este specific interpretării indiene este înţelegerea metaforei ca „singurul mijloc de trecere de la individual la universal, de la sensibil la inteligibil"[2], de la multiplu (discontinuitate) la unitate, altfel spus, mijlocul ce operează „trecerea dintre două mari planuri antinomice"[3]. În această interpretare, simbolul este o realitate subsumată categoriei largi a metaforicului.

Aspectul antinomic al metaforicului a fost înţeles în gândirea europeană doar din momentul în care, începând cu romanticii (care reluau vechi motive indiene), a fost dezvăluit aspectul antinomic al simbolului şi s-a făcut asimilarea dintre simbol şi metaforă[4]. Sesizarea antinomiei dublei naturi a simbolului a fost posibilă datorită faptului că perspectiva culturală europeană era guvernată de principiile aristotelice ale identităţii şi noncontradicţiei (menite să prevină antinomiile), principii pe care simbolul le transgresa. Înainte ca ea să fie tratată negativ sau să fie considerată o formă de imaturitate a raţiunii, „gânditorii romantici au perceput această antinomie a simbolului într-un mod mult mai nuanţat, sub forma ei poetică, misterioasă ca o dialectică paradoxală, între ocultare şi revelare"[5].

Metaforicul poate fi recuperat la Blaga şi din această perspectivă a antinomiei simbolului, însă perspectiva corectă este dinspre filosofia indiană, crede Sergiu Al-George. El susţine că metaforicul a fost, iniţial, descoperit de Blaga sub numele de „simbol", în preocupările sale incipiente de filosofie a stilului, aflate sub influenţa Indiei, în orizontul categoriei Absolutului[6]. Însă, el a intrat probabil ulterior în contact cu ideea dialecticii paradoxale a simbolului (aceea a arătatului şi ascunsului), din gândirea romantică, pe care a preluat-o mai întâi în ideea relaţiei dintre „fanic" şi „criptic" şi în cea a „revelaţiei disimulatoare", ajungând mai apoi la metaforă, pe care o va trata abia în cea de-a doua trilogie, în ultimul volum al acesteia[7]. În această reluare a problemei metaforicului,

[1] Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 233.
[2] *Ibidem*, p. 240.
[3] *Ibidem*, p. 238.
[4] *Ibidem*, pp. 241-242.
[5] *Ibidem*, p. 243.
[6] *Ibidem*, p. 247.
[7] *Ibidem*, pp. 247-248.

Scanned with OKEN Scanner

observă Sergiu Al-George[1], Blaga privează metafora tocmai de aspectul esenţial al dialecticii sale paradoxale: ea apare doar în funcţia sa revelatoare în raport cu misterul, funcţia de ocultare fiind preluată de matricea stilistică. Cu toate acestea, continuă indianistul român[2], viziunea teoretică rămâne profundă. Metaforicul este în continuare asociat cu simbolicul, simbolul fiind o simplă modalitate a metaforei. În al doilea rând, importanţa metaforei este redimensionată: aceasta nu mai e o problemă de stil, ci de substanţă, fiind considerată o realitate ce ţine de ordinea structurală a spiritului uman.

În acord cu dubla precaritate ontologică a omului, Lucian Blaga distinge, în *Trilogia culturii*, două tipuri de metafore: *plasticizante* şi *revelatorii*[3]. Metaforele plasticizante se nasc în orizontul concretului, dintr-un „neajuns constituţional al spiritului omenesc"[4], „incongruenţa fatală" între lumea concretă şi noţiunile abstracte ale gândirii. Limbajul descriptiv este prea abstract pentru a putea reda concretul unui fapt. Metaforele plasticizante vin să umple această prăpastie dintre concret şi abstract, comunicând indirect ceea ce limbajul abstract direct nu este în stare, compensează deficienţa funciară a expresiei directe[5]. Metaforele revelatorii realizează mai mult. Ele sporesc semnificaţia faptelor la care se referă, fiind destinate să scoată la iveală ceva ascuns în acestea. Metaforele revelatorii „încearcă într-un fel revelarea unui «mister», prin mijloace pe care ni le pune la îndemână lumea concretă, experienţa sensibilă şi lumea imaginară"[6]. Mai mult, „ele anulează înţelesul obişnuit al faptelor, substituindu-le o nouă viziune"[7]. Dacă metaforele plasticizante rezultă din dezacordul concret – abstract la nivelul structurilor spirituale ale omului, metaforele revelatorii se nasc din modul specific uman de a exista în orizontul misterului şi al revelării.

Din punct de vedere structural, spune Blaga, metafora „implică un transfer şi o conjugare de termeni ce aparţin unor regiuni sau domenii diferite"[8]. În metaforele plasticizante, acest lucru se face pe temeiul relaţiei de analogie dintre termeni sau domenii, dizanalogia dintre acestea fiind neglijată. Cu exemplul lui Blaga, în metafora „cicoarea ochilor", concretul unui fapt (culoarea ochilor) este exprimat printr-o imagine eterogenă în raport cu el (cicoarea), dar având un aspect analogic, culoarea albastră[9]. În metaforele revelatorii, raportul

[1] *Ibidem*, p. 249.
[2] *Ibidem*, pp. 249-250.
[3] Lucian Blaga, „Geneza metaforei şi sensul culturii", în *op. cit.*, p. 350.
[4] *Ibidem*, p. 352.
[5] *Ibidem*, p. 351.
[6] *Ibidem*, p. 354.
[7] *Ibidem*, p. 355.
[8] *Ibidem*, p. 350.
[9] *Ibidem*, p. 386.

Scanned with OKEN Scanner

dintre fapte sau termeni este unul mai complex, în care analogia se combină cu dizanalogia. În exemplul „Soarele, lacrima Domnului, cade în mările somnului", faptul concret (soarele) apare ca un semn vizibil al unui *x* necunoscut, al unui mister, care solicită un act revelator. Revelarea se încearcă prin suprapunerea peste faptul concret (soarele) a unei imagini (lacrima Domnului). Însă, analogia dintre acestea nu mai este suficientă, ca în cazul metaforei plasticizante, ci, pentru a revela misterul *x*, este necesară luarea în considerare a dizanalogiei lor. Astfel, spre deosebire de metaforele plasticizante, care asociază termeni sau fapte analogice, metaforele revelatorii „amalgamizează sau conjugă două fapte analogice-dizanalogice spre a revela în acest fel un *x*, sau latura ascunsă a unui mister"[1]. Analogia, în asociere cu dizanalogia, realizează astfel revelarea misterului.

Sergiu Al-George observă în metafora revelatorie o „dialectică paradoxală" ce se instituie între termeni[2]. Ea este creată prin această amalgamare a termenilor prin analogie şi dizanalogie, care realizează transferul de la concret către necunoscut, deschizând un drum către revelarea acestuia din urmă. Prin această constituţie a sa, metafora asociază două domenii sau niveluri radical distincte, unul arătat şi altul ascuns, luând o înfăţişare paradoxală. După părerea lui Al-George, este vorba de aceeaşi dialectică paradoxală pe care o întâlnim în teoria obiectului cunoaşterii luciferice, în raportul dintre „fanic" şi „criptic".

Pornind de aici, indianistul român susţine că întreaga trilogie a cunoaşterii „poate fi considerată ca o amplă explorare a metaforicului, chiar o încercare de tipologie a acestuia, realizată pe o profundă scrutare a structurilor antinomice"[3]. Antinomia dialecticii paradoxale din epistemologia blagiană ţine, în opinia sa, de esenţa metaforicului şi are o origine indiană. Chiar dacă teoria metaforei apare mai târziu în ordine sistematică, el susţine că ordinea de drept este inversă, iar acest lucru poate fi întrevăzut în lucrarea de tinereţe, *Filosofia stilului*, unde Blaga dezvăluie „solidaritatea configurativă" dintre simbolic (metaforic), antinomic şi dogmatic. În ordinea sistemului său filosofic, metaforicul apare abia în a doua trilogie, cea a culturii. În elaborarea epistemologiei antinomice (din prima trilogie), el nu este pomenit deloc. Aici, Blaga începe cu dogmaticul (antinomia transfigurată), continuând cu cunoaşterea luciferică (antinomia fanic-criptic) şi cu censura transcendentă, unde dialectica paradoxală a arătatului şi ascunsului (sub forma revelaţiei disimulatoare) este extinsă la toate formele de cunoaştere[4].

Impactul metaforei asupra creaţiei filosofice blagiene nu se opreşte aici. Se pare că metafora configurează „modelul matriceal" al întregii sale concepţii

[1] *Ibidem*, p. 387.
[2] Sergiu Al-George, *op. cit.*, pp. 252-253.
[3] *Ibidem*, pp. 253-255.
[4] *Ibidem*, pp. 256-262.

Scanned with OKEN Scanner

filosofice[1]. „Formula matriceală" a metodei de gândire a lui Blaga, indiferent de temele tratate, este dată de „schema metaforei, care se bazează concomitent pe o *adecvare* şi pe o *neadecvare*. Nu numai toate formele culturii sunt definite ca metafore, ci toate soluţiile date temelor fundamentale de filosofie stau, în ultimă analiză, sub semnul soluţiei adecvării neadecvate"[2]. Întreaga construcţie filosofică a lui Blaga este privită ca „o vastă metaforă plastic configurată în ea însăşi, metaforă în interiorul căreia semnificantul şi semnificatul se joacă «de-a v-aţi ascunselea»..."[3].

La sfârşitul acestui decupaj tematic, sper ca ideea cu care am pornit la drum să fi căpătat consistenţă. Tema antinomicului pare să marcheze destul de puternic gândirea filosofică a lui Blaga, putând fi regăsită la diferite paliere şi în diferite registre ale acesteia. Cel mai puternic apare în registrul epistemologic. În plan secund, antinomicul structurează ontologia blagiană, care întreţine întregul sistem, supoziţiile sale antinomice repercutându-se asupra celorlalte paliere. Putem, astfel, să vorbim de o anumită coerenţă a filosofiei lui Blaga pe această dimensiune, care îi accentuează valoarea.

Urmărind tematizarea blagiană a antinomicului, am putut vedea că, prin aceasta, filosoful din Lancrăm nu se angajează în direcţia iraţionalismului, ci mai degrabă în aceea a încercărilor de lărgire a ideii de raţionalitate, de extindere a raţionalismului. Se poate spune că întreaga tematizare a antinomicului pe care o desfăşoară Blaga susţine ceea ce el a definit drept poziţia sa filosofică, anume „raţionalismul ecstatic".

*
* *

În continuare, voi urmări determinările, conexiunile, deschiderile şi implicaţiile tematizării blagiene a antinomicului. Spuneam la început că aceasta poate fi racordată la anumite contexte de gândire, din perspectiva cărora dobândeşte semnificaţie şi valoare. În contextul istoriei filosofiei de până în secolul al XX-lea, Blaga ne apare drept un partizan al gândirii favorabile antinomicului – destul de firavă în raport cu direcţia dominantă – , punând în evidenţă o metodă originală de cunoaştere. În contextul filosofiei româneşti, tematizarea sa ne prilejuieşte descoperirea unei anumite predilecţii pentru antinomic, prezentă la mai mulţi gânditori importanţi, fapt ce ar putea fi semnificativ pentru

[1] Cf. Tudor Cătineanu, „L. Blaga şi D.D. Roşca – personalităţi complementare ale filosofiei româneşti", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987, p. 161.
[2] *Ibidem*, p. 161.
[3] *Ibidem*, p. 165.

Scanned with OKEN Scanner

înţelegerea spiritualităţii din acest spaţiu. În sfârşit, privită din perspectiva gândirii contemporane, această dezvoltare tematică blagiană poate fi racordată la un curent de idei consonante ce converg spre o nouă paradigmă.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul 2

Lucian Blaga şi tematizările antinomicului în istoria filosofiei

Antinomiile au însoţit întotdeauna gândirea umană, complicându-i demersurile şi zădărnicindu-i de multe ori eforturile[1]. Ele au fost o problemă constantă pentru filosofi, consumând eforturi considerabile şi generând atitudini diverse.

În cea mai mare parte a timpului, antinomiile au fost întâmpinate negativ şi aceasta datorită faptului că, cel puţin în tradiţia filosofică occidentală, contradicţia a fost considerată adversarul cel mai sever al raţiunii, obstacolul ei cel mai dificil. De aceea, o luptă permanentă cu antinomiile traversează istoria filosofiei, obiectivul strategic fiind dizolvarea acestora, eliminarea lor. Există, însă, în această istorie şi momente când antinomiile au fost valorizate pozitiv, fiind aşezate favorabil în ordinea gândirii. În astfel de situaţii, puţine la număr, acestea au fost privite nu ca un obstacol sau o limită, ci ca o formă de deschidere, ca un mijloc sau o cale inedită a gândirii.

În *Eonul dogmatic*, Lucian Blaga compară, într-o modalitate destul de succintă şi expeditivă, metoda antinomiei transfigurate cu alte forme de întâmpinare sau tematizare a antinomicului prezente în istoria filosofiei până la începutul secolului al XX-lea. Cum se ştie, într-unul dintre capitolele scrierii amintite, mai exact în secţiunea intitulată „Paradoxiile metafizicei", el inventariază câteva contexte din istoria filosofiei în care este tematizat antinomicul şi care suportă o comparaţie cu metoda dogmatică: filosofia eleată, filosofia orientală, filosofia modernă ce stă sub semnul ideii *coincidentia oppositorum*, filosofia dialectică.

Ceea ce voi face în acest capitol va fi o dezvoltare a acestor comparaţii ale lui Blaga. Însă, nu voi urma decât parţial planul său. Blaga era interesat să pună în evidenţă metoda dogmatică. Scopul meu este să aduc în atenţie şi argumentele sale în sprijinul gândirii favorabile antinomicului. Pentru aceasta, voi extinde contextele de referinţă, îmbogăţind liniile de comparaţie şi argumentare.

[1] A se vedea în acest sens cartea lui Valeriu Perianu, *Fiinţă paradoxală şi nefiinţă estetică* (Editura Junimea, Iaşi, 2004), în care acesta detectează şi analizează, sub toate ipostazele care s-au manifestat de-a lungul timpului, *antinomia*, conchizând că singura compensaţie ce i-a fost dată omului la această hărţuire constantă a antinomicului este esteticul.

Scanned with OKEN Scanner

Voi face referire la cinci situaţii: filosofii eleaţi, filosofia orientală, gândirea mistică şi filosofia ideii coincidenţei contrariilor, Immanuel Kant şi gândirea dialectică hegeliană. Acestea vor fi grupate în funcţie de atitudinea faţă de antinomic: negativă (eleaţii, Kant), respectiv pozitivă sau favorabilă (celelalte). Lucian Blaga se situează de partea antinomicului, desfăşurând şi o serie de argumente în acest sens, prin care ia poziţie faţă de adversarii gândirii antinomice. Voi începe cu adversarii antinomicului, pentru a mă opri ulterior la cei care îl integrează.

2.1. Lucian Blaga şi întâmpinarea eleată a antinomicului

Antinomiile au intrat în atenţia filosofiei occidentale foarte devreme, imediat ce vechii greci au ajuns la maturitatea reflecţiei filosofice. Aceasta se întâmpla în secolul al VI-lea înainte de Hristos, pe fondul disputelor dintre şcolile filosofice greceşti cu privire la problema raportului dintre substanţa lumii şi dinamica ei, dintre persistenţă şi schimbare, dintre unu şi multiplu. În special două şcoli se angajau atunci în dezbaterea de idei: *Şcoala ioniană*, al cărei mare reprezentant era Heraclit din Efes, şi *Şcoala eleată*, prin celebrul Parmenide[1]. În timp ce Heraclit afirma schimbarea, devenirea, multiplul, Parmenide trecea de partea persistenţei, a fiinţei, a unului.

Diferenţa dintre cele două şcoli vine din anumite asumpţii iniţiale divergente. În timp ce gândirea lui Heraclit se dezvoltă pornind de la lumea datelor sensibile, a universului natural, a schimbării, cea a lui Parmenide „se sprijină pe exigenţele logicii"[2], care intră în conflict cu mărturia experienţei cotidiene. „Intelectul nostru funcţionează supunându-se unei scheme de identitate, numită *principiul identităţii* şi având drept corolar *principiul noncontradicţiei*", în timp ce în experienţă avem de-a face cu schimbarea, care „înfrânge neîncetat principiul identităţii"[3].

Parmenide şi filosofii eleaţi adoptă, aşadar, o poziţie logică, afirmând principiul identităţii. Astfel, în chestiunea raportului dintre substanţă şi schimbare, ei vor argumenta că mişcarea şi pluralitatea celor existente nu pot fi gândite coerent, pentru că orice încercare de a le gândi duce la contradicţii, la paradoxuri şi antinomii. Cum observă Blaga, ei sunt printre primii gânditori care remarcă faptul că lumea concretului depăşeşte logicul, cuprinzând o mulţime de contradicţii sau antinomii latente ce ies la iveală cu fiecare încercare de a o

[1] Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 10-11.
[2] *Ibidem*, p. 13.
[3] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

gândi în mod logic[1]. Acest lucru nu este pentru ei un motiv de a afirma sau asuma antinomicul. Dimpotrivă, resping contradicţia şi tot ceea ce conţine sau antrenează contradicţii. Dar nu o fac doar în plan epistemologic, ci şi metafizic. Principiul identităţii e instalat de către Parmenide în fiinţa însăşi, ceea ce înseamnă că „imposibilităţile logice sunt totodată imposibilităţi ontologice"[2]. Altfel spus, eleaţii susţin că există doar ceea ce poate fi gândit logic, adică fără contradicţii. În baza acestui principiu, ei declară lumea sensibilă sau concretă, cu contradicţiile ei latente, drept aparentă sau iluzorie. Astfel, pentru eleaţi există numai *Fiinţa*, pentru că numai aceasta poate fi gândită raţional[3]. De altfel, ea poate fi doar gândită, neputând fi sesizată prin simţuri. Eleaţii sunt, după câte se pare, primii în istoria filosofiei occidentale care dau logicului valoare ontologică absolută[4]. De aici o imagine statică a existenţei[5], din care sunt excluse mişcarea şi pluralitatea. Pentru ei, *Fiinţa* este unică, veşnică şi imobilă, adică fără părţi, fără goluri şi fără transformări. „Dacă ar fi mai multe existenţe, ar trebui să se caşte goluri între ele, însă golul este totuna cu nonexistenţa (...). Avem dar o singură Existenţă, aceasta e adevărul suprem, ea umple totul, este *nedivizibilă*, căci diviziunea presupune golul, este *neschimbătoare*, pentru că schimbarea presupune şi ea nonexistenţa, golul, trecerea de la un punct la altul prin vid"[6].

În efortul de susţinere a acestei concepţii metafizice, argumentele lui Zenon interveneau ca probe negative. Ele erau destinate să demonstreze că tezele despre pluralitatea şi mişcarea existenţei sunt inacceptabile, deoarece antrenează dificultăţi raţionale cel puţin aparent insurmontabile. Astfel, „Zeno susţinea că mişcarea este imposibilă, fiindcă o distanţă ce urmează să fie parcursă, supusă succesiv actului de împărţire, cuprinde infinit de multe distanţe; infinit de multe distanţe care trebuiesc toate parcurse într-un timp limitat. E posibil să se parcurgă infinit de multe distanţe într-un timp limitat? Zeno credea că nu. S-a răspuns că şi «timpul limitat»... cuprinde infinit de multe momente, cărora le-ar corespunde tot atâtea acte infinitesimale de mişcare. Dar dificultatea

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, pp. 229-230.
[2] Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 13.
[3] Ei pot fi consideraţi emblematici pentru ceea ce a însemnat naşterea filosofiei în Grecia antică. Conceptul lor de existenţă sau fiinţă este reprezentativ pentru cotitura filosofică a gândirii, pentru orientarea ei spre inteligibil şi absolut. „Fiinţa autentică, pe care filosofia vrea să o surprindă şi să o reveleze, dincolo de natură, nu este supranaturalul mitic; ea este o realitate de un cu totul alt ordin: abstracţia pură, identitatea cu sine, însuşi principiul gândirii raţionale, obiectivat sub formă de *logos*" (Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gîndire în Grecia antică*, Editura Meridiane, 1995, p. 455).
[4] Athanase Joja, *Studii de logică*, vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 301.
[5] Lucian Blaga, *Experimentul şi spiritul matematic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 161.
[6] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

începe dezasperant: cum poate ca o distanţă limitată (sau durată limitată) să cuprindă infinit de multe părţi şi totuşi să fie limitată?"[1].

Paradoxurile formulate de Zenon eleatul sunt dovada puterii pe care o are, pentru eleaţi, logica în faţa lumii concrete. Pentru că, atunci când analiza logică a fenomenelor lumii concrete duce la paradox, la antinomie, filosofii eleaţi trag concluzia imposibilităţii fenomenelor. Pentru ei, doar ceea ce este logic posibil este existent, sau, altfel spus, doar ceea ce este raţional este real. În consecinţă, lumea fenomenelor sensibile este considerată aparentă. Ei nu contestă că mişcarea şi pluralitatea lucrurilor constituie un fapt al cunoaşterii noastre sensibile. Însă, constată că acest fapt nu rezistă la proba analizei logice, dovedindu-se antinomic. Şi atunci îl resping ca ireal, afirmând în schimb realitatea exclusivă a lumii metafizice raţionale. Pe scurt, a lumii logice.

După cum vedem, eleaţii resping antinomicul, mai precis, resping tot ceea ce antrenează raţiunea în antinomii. Ei nu fac nici o concesie în acest sens, nu caută dezlegări sau rezolvări. Antinomicul este pentru ei un contra-argument, o dovadă negativă, iar nu o formă prin care raţiunea ar putea trimite la ceva existent sau la un sens oarecare. Prin aceasta ei inaugurează în istoria filosofiei occidentale atitudinea negativă faţă de antinomic, ce se manifestă mai ales la gânditorii „excelând de obicei prin facultăţi analitice"[2].

Metoda antinomiei transfigurate, pe care Lucian Blaga o afirma la începutul secolului al XX-lea, poate fi considerată şi un răspuns dat acestor mari potrivnici ai antinomicului, filosofii eleaţi, deşi el nu face acest lucru în mod explicit. La fel ca şi Zenon, Blaga susţine că experienţa, concretul nu încape în cadrele logicii, generând antinomii şi punând raţiunea în dificultate. Dar atunci cu atât mai puţin încape lumea suprasensibilă, transcendentă, va gândi el, contrar eleaţilor[3], lucru demonstrat de către Immanuel Kant. Dacă lucrurile stau astfel, atunci antinomiile nu sunt un motiv pentru a repudia experienţa, de dragul logicii. Prezenţa contradicţiilor în corpul construcţiilor ştiinţifice este un argument în acest sens. Nu respingerea lumii concrete trebuie să fie soluţia. Prin metoda antinomiei transfigurate, Blaga arată că există şi alte căi. Uneori, este necesară suspendarea logicii sau cel puţin mlădierea acesteia.

Legat de filosofii eleaţi, cred că este momentul să aduc în discuţie încă un lucru. Ei sunt printre primii în istoria gândirii care deschid o perspectivă asupra problemelor, dificultăţilor sau aporiilor gândirii. Ulterior, aceasta va deveni o preocupare foarte importantă a filosofilor de orientare logică, *aporetica* fiind chiar o cale sau metodă a gândirii, menită a cerceta problemele antitetic, prin relevarea punctelor de vedere opuse, prin dezvoltarea antinomiilor, prin

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 229.
[2] *Ibidem*, p. 230.
[3] Cf. Gheorghe Iftimie, *Lucian Blaga şi creştinismul românesc*, Tipografia „Liga culturală", Iaşi, 1944.

Scanned with OKEN Scanner

întoarcerea raţiunii asupra a ceea ce pare să o blocheze, asupra limitelor sale. Metoda dogmatică se aseamănă oarecum cu aporetica, însă numai până la punctul în care aceasta începe să caute soluţii antinomiilor, mijlocindu-le într-un terţ prin care devine o doctrină a probabilului sau a plauzibilului[1]. În loc de o căutare a soluţiei aporiilor, metoda lui Blaga vine cu o interpretare filosofică a acestora, cu o resemnificare a lor, cu posibilitatea situării gândirii în chiar conţinutul contradicţiei[2], chiar dacă acest lucru o angajează într-o sciziune de sine.

Prin delimitarea faţă de calea eleată, Blaga nu cade în extrema cealaltă (afirmarea concretului ca exclusiv existent şi negarea logicului), atitudine pe care a adoptat-o Henri Bergson. Metoda antinomiei transfigurate înseamnă suspendarea logicii, dar nu anularea acesteia. Ea este doar o ieşire în afara logicului (o ecstazie a intelectului), dar de pe poziţiile logicului.

Blaga afirmă că unul dintre filosofii moderni care adoptă această concepţie eleată ar fi Herbart şi probabil are dreptate. Eu nu voi urmări aici dacă această afirmaţie este adevărată. În schimb, mă voi opri la o atitudine asemănătoare în fondul ei cu cea a eleaţilor, extrem de importantă pentru gândirea modernă, pe care o întâlnim la Immanuel Kant. Impactul pe care atitudinea sa faţă de antinomiile raţiunii l-a avut în istoria filosofiei este, cred, perfect comparabil cu cel al atitudinii eleate. Deşi nu vine pe o tradiţie eleată, Kant respinge antinomiile din ordinea raţiunii oarecum la fel ca şi eleaţii, prevalându-se de logic.

2.2. Kant şi Blaga. Metafizică, antinomie şi cunoaştere ştiinţifică

Unul dintre lucrurile cele mai importante pe care le face Immanuel Kant în *Critica raţiunii pure*[3] este acela de a dezvălui antinomiile în care este atrasă raţiunea atunci când este în exerciţiul ei metafizic. Şi nu este vorba în aceste antinomii de „simple contradicţii ce trebuie eliminate", ci „de contradicţii în care raţiunea pură se afundă *în mod necesar* atunci când se străduieşte să atingă adevăruri metafizice"[4]. Acesta devine unul dintre argumentele cele mai serioase împotriva pretenţiilor de cunoaştere ale metafizicii tradiţionale.

Metafizica tradiţională se baza pe supoziţia că raţiunea poate accede la cunoaşterea absolutului, a ceea ce este dincolo de limita fenomenelor, adică, la cunoaştere metafizică. Kant, însă, arată că raţiunea, în încercarea ei de a depăşi totalitatea fenomenelor şi a produce afirmaţii metafizice, ajunge la antinomii,

[1] Ştefan Afloroaei, „Antinomii ale intelectului ecstatic", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, p. 103.
[2] *Ibidem*.
[3] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
[4] Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 189.

Scanned with OKEN Scanner

adică – în definiția sa – la perechi de teze contradictorii ce sunt susținute de argumente la fel de valabile. Sursa antinomiilor, argumentează filosoful german, stă în tendința irezistibilă a rațiunii de a depăși sfera experienței și a accede la necondiționat, „pe care rațiunea îl reclamă în lucrurile în sine, în mod necesar și cu tot dreptul, pentru orice condiționat, pentru ca seria condițiilor să fie astfel încheiată". Rațiunea nu-și poate satisface această tendință, deoarece ea este doar formă, conținutul primindu-l de la experiența sensibilă; de aceea, este valabilă numai în cadrul experienței posibile, adică a finitului, condiționatului. Astfel, încercarea rațiunii de a depăși experiența alunecă în antinomii. „Necondiționatul nu poate fi gândit fără contradicție..."[1]. În continuare, voi intra în detaliile acestei argumentări kantiene.

Cum bine se știe, toate cele trei facultăți de cunoaștere kantiene, sensibilitatea, intelectul și rațiunea, au o funcție unificatoare și ordonatoare, în plus, fiecare având drept obiect produsele celei anterioare. Sensibilitatea unifică și ordonează haosul senzorial, în forma percepțiilor și intuițiilor. Intelectul, prin categorii, unifică intuițiile și percepțiile în judecăți. În sfârșit, rațiunea lucrează asupra produselor intelectului, determinându-le condițiile, iar aceasta înseamnă raționament.

Funcționarea rațiunii are două forme, după Immanuel Kant: logică și transcendentală. Descriind funcția logică a rațiunii, în diviziunea intitulată *Dialectica transcendentală*, Kant caracterizează *rațiunea* drept „facultatea unității regulilor sub principii", spre deosebire de intelect, care este „o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor". Rațiunea „nu se raportează, deci, niciodată imediat la experiență sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da a priori, prin concepte, cunoștințelor lui variate o unitate, care poate fi numită unitate rațională și care este de cu totul altă natură decât aceea efectuată de intelect"[2]. Rațiunea, spune Kant mai departe, are sarcina „să reducă marea diversitate a cunoașterii intelectului la cel mai mic număr de principii (de condiții generale) și să efectueze astfel unitatea lor cea mai înaltă"[3]. Ce înseamnă aceasta? Judecățile pe care intelectul le produce nu au decât în mică parte o evidență nemijlocită. Cele mai multe au nevoie de întemeiere, adică de o dovadă mijlocitoare. Aceasta se obține din alte judecăți, pe care rațiunea le asumă ca premise în raționamente justificatoare. Firește că și acestea au la rândul lor sprijin din partea altor judecăți, proces pe care rațiunea trebuie să-l întrețină la nesfârșit. Această activitate logică a rațiunii, activitatea de raționare sau argumentare, ne apare, sintetic spus, ca un proces de trecere de la un condiționat la condițiile lui. Rațiunea, însă, nu poate accepta regresia la infinit în determinarea condițiilor și,

[1] Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 26.
[2] *Ibidem*, p. 285.
[3] *Ibidem*, p. 287.

Scanned with OKEN Scanner

de aceea, tinde să se oprească undeva, la ceva necondiţionat sau absolut. Acel ceva necondiţionat, postulat de raţiune, Kant îl numeşte „principiu". Spre principii tinde raţiunea, pentru ca, astfel, adevărurile să ajungă la certitudinea lor. Iată, în acest sens, gândul lui Kant. Raţiunea, spune el, caută „condiţia generală a judecăţii". „Cum această regulă e expusă, la rândul ei, aceleiaşi tentative a raţiunii şi cum trebuie astfel căutată (...) condiţia condiţiei, pe cât de departe posibil, e clar că principiul propriu al raţiunii în genere (în folosirea ei logică) este de a găsi, pentru cunoştinţa condiţionată a intelectului, necondiţionatul prin care se completează unitatea lui"[1].

Principiile la care ajunge raţiunea sunt concepte pe care ea le construieşte prin lărgirea conceptelor pure ale intelectului (categoriilor), cu scopul de a unifica necondiţionat şi universal cunoştinţele. Acestea sunt *Ideile transcendentale*. Spre deosebire de unităţile categoriilor, care sunt finite, relative, condiţionate, neavând decât o aplicare în cadrul experienţei, unităţile Ideilor transcendentale sunt infinite, absolute, necondiţionate, fiindcă se aplică la întreaga experienţă, la totalitatea cunoştinţelor. Raţiunea are tendinţa de a da acestor idei pe care ea însăşi le construieşte valoare obiectivă. În felul acesta, se obţine o cunoaştere pur raţională, care nu mai are nici un suport empiric, pe care o cunoaştem sub numele de *metafizică*. Iată, aşadar, cum raţiunea trece de la funcţionarea logică la funcţionarea transcendentală şi astfel creează metafizica.

Ideile transcendentale sunt deduse din tabela raţionamentelor, exact la fel cum categoriile fuseseră deduse din tabela judecăţilor. Din raţionamentul categoric este scoasă *ideea psihologică* sau ideea substanţei spirituale. Din raţionamentul ipotetic este scoasă *ideea cosmologică* sau ideea totalităţii lumii materiale. În al treilea rând, din raţionamentul disjunctiv este extrasă *ideea teologică* sau ideea de Dumnezeu[2].

[1] *Ibidem*, p. 288.

[2] P.P. Negulescu rezumă acest proces. Silogismele categorice, arată acesta, dezvoltă în mintea noastră tendinţa de a căuta condiţia lor ultimă, aceea care întemeiază legătura dintre subiectele şi predicatele judecăţilor ce le alcătuiesc. Este vorba de un subiect absolut, anterior oricărei relaţii cu un alt termen. Această substanţă necondiţionată nu poate fi decât sufletul. Silogismele ipotetice, la rândul lor, ne împing să căutăm o presupunere ultimă, la care să se reducă toate presupunerile din judecăţile ipotetice. Ca atare, aceasta trebuie să reprezinte totalitatea necondiţionată a condiţiilor de care atârnă posibilitatea empirică a fenomenelor. Raţiunea ajunge, astfel, la ideea unei substanţe universale capabilă să joace rolul de obiect absolut, iar aceasta este lumea sau universul. În sfârşit, silogismele disjunctive ne împing să căutăm unitatea ultimă, totalitatea deplină a termenilor pe care îi deosebesc şi îi opun unii altora judecăţile disjunctive ce le alcătuiesc. Aceasta nu poate fi decât o substanţă capabilă să cuprindă în ea totul, într-o armonie care să facă să dispară orice deosebire, orice opoziţie. O astfel de substanţă superioară, atât sufletului ca subiect, cât şi lumii ca obiect, nu poate fi decât Dumnezeu. (P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane. Criticismul kantian*, vol. II, Editura Moldova, Iaşi, 1997, pp. 48-49).

Scanned with OKEN Scanner

Această deducţie a Ideilor transcendentale, pe care raţiunea o operează şi constituie metafizica, este considerată de către Immanuel Kant nelegitimă. Ideile transcendentale sunt concepte pure ale raţiunii. Spre deosebire de conceptele intelectului, cărora le corespund obiecte reale, acestora nu le corespund decât obiecte ale gândirii, deci nereale. Existenţa lor este doar posibilă. Raţiunea umană, în folosirea ei metafizică, face saltul de la posibilitate la realitate, afirmând sau asumând existenţa unor obiecte corespunzătoare Ideilor raţiunii. Această tendinţă a raţiunii este numită de către Immanuel Kant „iluzie transcendentală" şi este explicată astfel: raţiunea, în căutarea necondiţionatului, are tendinţa să creadă că, dacă este real condiţionatul de la care porneşte, trebuie să fie reală şi seria întreagă a condiţiilor lui, fără de care el n-ar fi luat fiinţă, deci trebuie să fie real şi necondiţionatul sau condiţia ultimă, de care depinde existenţa ca atare. Principiul pe care se bazează raţiunea aici este: „dacă este dat condiţionatul, atunci este dată şi întreaga sumă a condiţiilor, prin urmare necondiţionatul absolut, care el singur face posibil condiţionatul"[1].

Această iluzie prin care s-a constituit metafizica nu poate fi înlăturată, fiind constitutivă raţiunii. De aceea, Kant va proceda la o altă strategie de a-i dovedi aparenţa: să arate că în acest corp de pretinsă cunoaştere s-au strecurat erori logice şi contradicţii.

Deducţia ideii psihologice este însoţită de anumite paralogisme, prin care raţiunea pură face un salt nepermis de la sufletul empiric, supus categoriilor, la sufletul metafizic. Ideea cosmologică este şi ea rezultatul unei extinderi nelegitime de la seriile finite dinăuntrul naturii la unitatea absolută a naturii ca întreg, căci raţiunea pură ajunge la antinomii, la contradicţii ireductibile. Şi ideea teologică este viciată, căci toate cele trei argumente pe care teologia raţională le-a adus în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, argumentul ontologic, argumentul cosmologic şi argumentul finalist, sunt demontate ca greşite de către Immanuel Kant.

Am să mă opresc acum la cosmologia raţională şi la *antinomiile* pe care raţiunea le produce în legătură cu Ideea cosmologică, căci acestea ne interesează aici. Universul, ca unitate necondiţionată a tuturor fenomenelor ce se condiţionează unele pe altele, ca totalitate a lor, este doar o idee a raţiunii în căutarea absolutului. În activitatea sa metafizică, raţiunea, însă, investeşte această idee cu existenţă de sine stătătoare şi caută să-i determine caracterele, firește fără să recurgă la experienţă, pur raţional. Rezultatul a fost, spune P.P. Negulescu, „că determinările acestea au luat forme contradictorii, care au încurcat gândirea filosofică într-o «antitetică» cu atât mai penibilă cu cât, fiind naturală, era inevitabilă. Din cauza ei, în adevăr, raţiunea omenească a fost silită să facă, cu privire la Univers, afirmaţii care, deşi se excludeau reciproc, erau totuşi deopotrivă de necesare. Acelor contradicţii fatale le-a dat Kant numele de «antinomii»"[2].

[1] Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 367.
[2] P.P. Negulescu, *op. cit*, p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

Angajându-se să cerceteze această antitetică a raţiunii pure, într-un demers de tip critic pe care îl numeşte „dialectică transcendentală", Kant îşi pune problema[1] care sunt antinomiile raţiunii, care sunt cauzele lor şi dacă acestea sunt cu adevărat justificate. Nu voi prezenta aici sistemul kantian al antinomiilor. Mă interesează, în schimb, felul în care răspunde filosoful german celorlalte două chestiuni.

Cercetând cauzele antinomiilor, Immanuel Kant fixează într-o frază esenţa acestui fenomen care afectează raţiunea: „Dacă folosim raţiunea noastră nu numai la aplicarea principiilor intelectului la obiecte ale experienţei şi dacă îndrăznim să extindem aceste principii dincolo de limitele experienţei, atunci răsar judecăţi sofistice, care nici nu speră confirmare în experienţă, nici nu au a se teme de contrazicere, şi fiecare dintre ele nu numai că este în sine fără contradicţie, ci găseşte chiar în natura raţiunii condiţiile necesităţii ei, numai că, din nefericire, aserţiunea contrariului are de partea ei temeiuri de aserţiune tot atât de valabile şi necesare"[2]. Aşadar, antinomiile nu sunt rezultatul unei erori de raţionare, ci al unei erori de aplicare a raţiunii. Singurul rezultat pozitiv al lor este că sunt „cea mai bună piatră de poticnire a nomoteticii, pentru a face prin aceasta atentă raţiunea, care în speculaţia abstractă nu observă uşor paşii greşiţi asupra momentelor în determinarea principiilor ei"[3]. Kant consideră că ele sunt dovada pretenţiilor deşarte ale raţiunii de a accede la o cunoaştere metafizică.

Pentru a scoate raţiunea din acest conflict al ei cu ea însăşi, Kant încearcă să arate că antinomiile sunt rodul unei iluzii, al unei aparenţe. Pentru acesta, propune drept cheie de soluţionare doctrina pe care a susţinut-o în Estetica transcendentală, „idealismul transcendental". Pe scurt, idealismul transcendental constă în ideea că „toate obiectele unei experienţe posibile nouă nu sunt altceva decât fenomene, adică simple reprezentări care, aşa cum sunt reprezentate, ca existenţe întinse sau serii de schimbări, nu au, în afara gândirii noastre, o existenţă întemeiată în sine"[4]. Altfel spus, obiectele experienţei „nu sunt date ... niciodată în ele însele, ci numai în experienţă, şi nu există în afara ei"[5]. Pe scurt, cheia soluţiei sale este distincţia dintre „fenomen" şi „lucru în sine".

Pe această bază, conflictul de la nivelul ideilor cosmologice ale raţiunii poate fi tranşat. Kant argumentează[6] că întregul conflict al raţiunii pure se bazează pe un viciu al argumentului pe care se construiesc aserţiunile cosmologice, ceea ce înseamnă că disputa dintre cele două poziţii este fără obiect sau este un conflict bazat pe o aparenţă. Acest viciu constă în faptul „că ideea

[1] Immanuel Kant, *op. cit.*, pp. 372-374.
[2] *Ibidem*, pp. 372-373.
[3] *Ibidem*, p. 374.
[4] *Ibidem*, p. 417.
[5] *Ibidem*, p. 418.
[6] *Ibidem*, pp. 418-420.

Scanned with OKEN Scanner

totalității absolute, care este valabilă numai ca o condiție a lucrurilor în sine, a fost aplicată la fenomene, care nu există decât în reprezentare"[1]. Totalitatea absolută a seriilor condițiilor din lumea sensibilă „se bazează numai pe o folosire transcendentală a rațiunii, care reclamă această totalitate necondiționată de la ceea ce ea presupune a fi lucrul în sine", pe când lumea sensibilă nu cuprinde o astfel de totalitate[2].

Antinomiile pot fi soluționate în momentul în care se acceptă aceste premise ale filosofiei critice. Astfel, Kant argumentează că primele două antinomii[3] sunt ambele false, fiindcă timpul și spațiul, ca și divizarea materiei sunt valabile numai pentru lumea fenomenală, nu și pentru în-sinele fenomenelor. Celelalte două antinomii[4] sunt amândouă adevărate, însă nu pe același plan. Tezele sunt valabile pentru lucrul în sine, pentru inteligibil, iar antitezele pentru fenomen sau sensibil.

Nu voi dezbate aici nici rezolvarea kantiană a antinomiilor, nici corectitudinea acesteia. Ceea ce mă interesează este statutul antinomiilor și finalitatea pe care întâlnirea cu antinomicul o are în gândirea filosofului german. Iar acest lucru este acum clar.

În primul rând, antinomiile nu aparțin realului, lucrului în sine, ci numai rațiunii cunoscătoare, care vrea să acceadă la necondiționat, la absolut. Cu toate acestea, ele nu sunt erori de raționare, ci sunt inevitabile în acest demers al rațiunii. În al doilea rând, antinomiile sunt un argument negativ, pe care Immanuel Kant îl folosește pentru a nega legitimitatea metafizicii tradiționale: din moment ce încercările rațiunii de a determina pur speculativ obiectele metafizice sfârșesc în construcții antinomice, înseamnă că metafizica tradițională este o iluzie, o aparență. În al treilea rând, efortul lui Kant de a rezolva antinomiile întărește atitudinea negativă pe care acesta o are față de antinomic: rezolvarea sa este de fiecare dată una dizolvatoare sau eliminativă.

Vedem, în felul acesta, că logicul primează în conduita rațiunii filosofice și la Immanuel Kant, ca și la eleați. Diferența față de eleați este însă foarte mare, aș spune radicală. Acolo, paradoxurile erau consecința încercării de

[1] *Ibidem*, p. 426.
[2] *Ibidem*, p. 432.
[3] „Lumea are un început în timp și este de asemenea limitată în spațiu" – „Lumea nu are nici început, nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp, cât și în spațiu", respectiv „Orice substanță compusă, în lume constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce este compus din simplu" – „Nici un lucru compus, în lume nu constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume".
[4] „Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate" – „Nu există libertate, ci totul se întâmplă numai după legi ale naturii", respectiv „Lumea implică ceva care, fie ca parte sau cauză a ei, este o ființă absolut necesară" – „Nu există nicăieri o existență absolut necesară, nici în lume, nici în afara lumii, ca fiind cauza ei".

Scanned with OKEN Scanner

cuprindere raţională a lumii sensibile. Dincoace, antinomiile sunt rezultatul încercării raţiunii de a cuprinde lumea suprasensibilă, lumea absolutului, a necondiţionatului. În consecinţă, la eleaţi antinomicul era folosit ca argument pentru negarea realităţii lumii fenomenale, în favoarea lumii raţionale, metafizice. Dincoace, el este un argument pentru negarea posibilităţii cunoaşterii lumii suprasensibile, un contra-argument la adresa posibilităţii metafizicii. Prin argumentul antinomiilor, la eleaţi metafizicul era întărit. Dincoace, el este îngrădit, delimitat şi considerat drept inaccesibil. Întărită este cunoaşterea ştiinţifică.

Lucian Blaga se situează pe o poziţie diferită faţă de Immanuel Kant, ceea ce îi permite să gândească cu totul altfel situaţia antinomicului în cadrul gândirii. Nu este de acord nici cu interpretarea kantiană a metafizicii, nici cu conceptul de cunoaştere pe care acesta îl vehiculează.

În opinia lui Blaga[1], Kant ia ca punct de plecare în critica sa asupra metafizicii un ideal de cunoaştere extras din ştiinţa teoretică a naturii, constituită prin Galilei şi Newton, având în centru posibilitatea unor cunoştinţe necesare şi universale[2]. Secretul acestui tip de cunoaştere este descoperit de către filosoful german în modul de aplicare a categoriilor intelectului asupra materialului primit prin experienţă. Lucrând în spaţiul experienţei, al fenomenului, valabilitatea cunoaşterii ştiinţifice este asigurată. Metafizica, însă, face saltul dincolo de fenomen, aplicând categoriile asupra transcendentului, iar acest salt duce la construcţii antinomice, inconsistente şi fără valoare de cunoaştere autentică. De aici lipsa de legitimitate şi caducitatea metafizicii.

Blaga nu este de acord cu această concluzie a lui Immanuel Kant. În acest sens, desfăşoară mai multe argumente. O serie le întâlnim în *Eonul dogmatic*[3]. În primul rând, spune el aici, nu este chiar aşa de sigur că aplicarea categoriilor asupra transcendentului duce inevitabil la antinomii. Demonstraţiile lui Kant nu sunt convingătoare, fiind în repetate rânduri criticate, unul dintre critici fiind marele Hegel[4]. În al doilea rând, chiar dacă ar fi cert că tentativele de a raţionaliza transcendentul duc inevitabil la antinomii, aceasta nu înseamnă că aplicarea conceptelor la transcendent este iluzorie. Faptul acesta ar putea însemna „prezenţa antinomicului, într-un sens incomprehensibil pentru noi, în însăşi firea transcendentului"[5]. Descoperirea ideaţiei dogmatice îi dovedea acest lucru.

[1] Lucian Blaga, „Despre conştiinţa filosofică", în *op. cit*, p. 75.
[2] În legătură cu această chestiune se poate vedea Mircea Flonta, „Modelele ştiinţei şi evoluţia problematicii teoriei cunoaşterii", în *Analele Universităţii Bucureşti*, 1971.
[3] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 271.
[4] În legătură cu acest lucru, în filosofia românească se poate vedea Gheorghe Enescu, „Analiza logică a antinomiilor kantiene", în *Paradoxuri, sofisme, aporii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2003.
[5] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 271.

Scanned with OKEN Scanner

În *Despre conştiinţa filosofică*, Lucian Blaga desfăşoară încă trei argumente[1]: 1) Gândirea metafizică nu duce totdeauna şi inevitabil la construcţii antinomice. Argumentele posibile în favoarea tezei şi antitezei nu au o stringenţă logică impecabilă, ca să se poată afirma că teza şi antiteza se impun cu egală forţă şi în mod necesar. De altfel, o afirmaţie metafizică se sprijină întotdeauna numai pe o argumentare aproximativă; 2) Chiar dacă gândirea metafizică s-ar revărsa inevitabil în antinomii, aceasta nu ar duce automat la anularea rezultatelor ei, deoarece s-ar putea ca însuşi antinomicul să poată fi utilizabil în mod pozitiv în formulările cunoaşterii. O dovadă elocventă, afirmă Blaga, apare chiar în zona ştiinţei exacte, unde microfizica s-a hotărât să facă uz de formulări antinomice; 3) Caducitatea concepţiilor metafizice, indiferent de motivele ei, nu este un temei suficient pentru a tăia elanul creaţiei metafizice, care este fundat în însăşi structura spiritului omenesc.

Când spune lucrul acesta, Blaga are în vedere un concept cu totul diferit al metafizicii faţă de Immanuel Kant. Pentru Kant, metafizica este privită ca o ştiinţă, mai exact ca o încoronare a ştiinţelor, o cercetare a ceea ce este universal şi atemporal[2]. Pe scurt, idealul metafizic al filosofului german este „metafizica ştiinţifică"[3]. Din acest punct de vedere, el urmează o tradiţie îndelungată, care vine de la Platon şi Aristotel, aflându-şi apogeul în filosofia lui Hegel[4]. Nu aceeaşi este şi opţiunea lui Blaga. Pentru el, metafizica ştiinţifică este imposibilă. Prin contrast, el priveşte metafizica drept „viziune asupra lumii, drept creaţie originală structurată de coordonatele unei anumite matrici stilistice"[5]. Obiectivitatea şi valabilitatea universală nu sunt, pentru el, criterii ale metafizicii. Metafizica nu poate fi mai mult decât o construcţie istorică, cu conotaţii locale şi personale. Ea este „doar una din modalităţile prin care se exprimă acea aspiraţie de revelare a misterelor care este definitorie pentru fiinţa omenească...", o „creaţie cu intenţii revelatoare"[6]. Dacă Immanuel Kant urma o tradiţie metafizică veche cât filosofia europeană, Blaga se desparte de această tradiţie, apropiindu-se mai

[1] Lucian Blaga, „Despre conştiinţa filosofică", în *op. cit.*, pp. 76-77.
[2] Mircea Flonta, *Kant în lumea lui şi în cea de azi*, Editura Polirom, Iaşi, 2005, p. 263.
[3] *Ibidem*, p. 262.
[4] „În concepţia clasică, platonic-aristotelică, pe care se sprijină o îndelungată tradiţie a filosofiei occidentale, metafizica era considerată ştiinţă, şi anume ştiinţa prin excelenţă. De la Aristotel la Hegel, nici un gânditor care s-a consacrat metafizicii nu a pus la îndoială că aceasta reprezintă ştiinţa supremă (...). A existat, totodată, un acord cu privire la temeiurile caracterizării metafizicii drept ştiinţa prin excelenţă. Rangul unei ştiinţe este dat de demnitatea şi însemnătatea obiectului ei. Ştiinţa al cărei obiect este principiul existenţei va fi ştiinţa cea mai înaltă, ştiinţa supremă" (Mircea Flonta, „Metafizică a cunoaşterii şi sistem metafizic la Lucian Blaga", în *Meridian Blaga*, vol. I, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 2000, p. 63).
[5] Mircea Flonta, *Kant în lumea lui şi în cea de azi*, p. 263.
[6] *Ibidem*, pp. 263-264.

Scanned with OKEN Scanner

curând de marele curent al istorismului, unul dintre cele mai influente în filosofia germană de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, avându-l ca principal teoretician pe Wilhelm Dilthey[1]. Spre deosebire de tradiţia metafizică europeană, Dilthey caracteriza sistemele metafizice drept „interpretări ale existenţei cosmice şi umane ce poartă pecetea spiritului timpului, locului şi personalităţii celor care le-au creat. Filosofia nu este din această perspectivă ştiinţă, ci viziune despre lume (*Weltanschaung*) (...). O construcţie metafizică exprimă o anumită situare faţă de existenţă şi formulează o anumită dezlegare a «enigmei vieţii» ce nu poate fi înţeleasă decât în relaţia ei cu forme istorice de viaţă şi cu particularităţi ireductibile ale unei puternice individualităţi creatoare"[2].

Acum înţelegem de ce Blaga nu este de acord cu faptul de a evalua metafizica după criteriile ştiinţei, cum a făcut Kant. El crede că cele două domenii ale cunoaşterii sunt radical diferite, astfel încât nu pot fi judecate una prin cealaltă. „Deosebirea de natură între metafizică şi ştiinţă este ... aşa de mare că trebuie să aplicăm fiecăreia propriile ei criterii"[3]. O analiză pătrunzătoare a diferenţelor care separă cele două domenii găsim în introducerea lucrării *Censura transcendentă*[4] .

Delimitarea blagiană faţă de înţelesul kantian al metafizicii presupune şi o respingere a conceptului de cunoaştere cu care Immanuel Kant operează. Blaga vede în conceptul de cunoaştere pe care filosoful german îl vehiculează o înţelegere trunchiată şi parţială a fenomenului cunoaşterii. În primul rând, Kant îşi construieşte conceptul de cunoaştere obiectivă pe ideea subordonării datelor intuiţiei de către conceptele categoriale. Blaga acceptă ideea categoriilor ca funcţii structurale ale inteligenţei, dar, spre deosebire de Kant, le priveşte „ca structuri cenzoriale prin care Marele Anonim din motive de echilibru cosmic împiedică spiritul omenesc să ajungă la o cunoaştere pozitivă şi absolut adecvată..."[5]. În al doilea rând, teoria cunoaşterii a lui Kant este limitată, deoarece, în afara categoriilor cunoştinţei prin care se organizează datele simţurilor, există „o garnitură de categorii mai adânci, mai secrete", „categoriile stilistice"[6], care sunt expresia stilului cultural şi care îşi pun amprenta puternic asupra cunoaşterii şi ştiinţei, cum va arăta Blaga[7]. În al treilea rând, a limita cunoaşterea la orizontul faptelor, al experienţei, al concretului, pe scurt al *fenomenului*, este pentru Blaga o simplificare. Acest înţeles al cunoaşterii se reduce la ceea ce el numeşte

[1] Cf. Mircea Flonta, „Metafizică a cunoaşterii şi sistem metafizic la Lucian Blaga", în *op. cit.*, p. 64.
[2] *Ibidem*, pp. 64-65.
[3] Lucian Blaga, „Despre conştiinţa filosofică", în *op. cit.*, p. 77.
[4] Lucian Blaga, „Censura transcendentă", în *op. cit.*, pp. 439-446.
[5] Lucian Blaga, „Ştiinţă şi creaţie", în *op. cit.*, p. 187
[6] *Ibidem*, p. 164.
[7] *Ibidem*, pp. 167-181.

Scanned with OKEN Scanner

„cunoaştere paradisiacă" sau „cunoaştere de tip I". Cum se ştie, filosoful român a caracterizat această formă de cunoaştere drept una în orizontul lumii concrete sau sensibile şi în vederea autoconservării. În afară de această cunoaştere, există, în opinia sa, şi o cunoaştere care se desfăşoară în orizontul misterului şi pentru revelare, pe care o numeşte „cunoaştere luciferică". Aceasta este o cunoaştere ce se desfăşoară pe dimensiunea problematicului şi a teoreticului, ceea ce înseamnă că presupune o mare doză de construcţie, de creaţie. Blaga reproşează lui Kant faptul de a fi redus cunoaşterea de tip II la tipul I de cunoaştere[1]. Or, ele nu sunt reductibile, alcătuind o dualitate de neînvins, după cum arată Blaga în *Cunoaşterea luciferică*. Încă un aspect face ca această distincţie să fie definitivă: cunoaşterea de tip I se limitează la aplicarea categoriilor la datele lumii concrete, pe când cunoaşterea de tip II presupune intervenţia în plus a factorilor stilistici, care îi conferă un caracter istoric şi contextual. Prin aceasta, ea depăşeşte limitele conceptului de cunoaştere obiectivă, intrând mai curând în zona creaţiei. Operând cu un concept restrâns al cunoaşterii, Kant nu a putut să vadă funcţia de revelare de mistere a ştiinţei, latura ei constructivă sau teoretică şi, implicit, lipsa ei de obiectivitate.

Conceptul *lucrului în sine* este o dovadă în acest sens. El „este perceput de Blaga drept temei al respingerii oricărei încercări de a imagina reprezentări cu privire la ceea ce se situează dincolo de limitele experienţei"[2]. Prin aceasta, Kant voia în primul rând să stăvilească pretenţiile de cunoaştere ale metafizicii. Iată, însă, că limitează şi posibilităţile ştiinţei însăşi. Evoluţia cunoaşterii ştiinţifice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX înspre ipotetic, teoretic şi problematic îi servea lui Blaga drept argument că modelul de cunoaştere ştiinţifică după care şi-a construit Kant teoria cunoaşterii nu mai era valabil decât parţial. Cum am văzut, Kant şi-a construit toată argumentaţia filosofică în jurul distincţiei dintre „fenomen" şi „lucru în sine", susţinând că acesta din urmă rămâne un mister la porţile căruia eşuează orice efort de cunoaştere, inclusiv cel al metafizicii. În replică, Blaga face din *mister* ideea centrală a filosofiei sale şi deosebeşte „variante" de mister, astfel încât *lucrul în sine* kantian îi apare doar ca una dintre aceste variante[3].

Raportul cunoaşterii cu misterul este unul complex. În interiorul acestui raport, se întâmplă uneori ca misterul să fie sau să trebuiască să fie exprimabil antinomic. Cazurile adunate din matematică dar şi din ştiinţa contemporană erau o dovadă vie. În plus, cazul teoriei lui Louis de Broglie din microfizică îi întărea lui Blaga convingerea că lumea se afla în faţa unui nou mod de cunoaştere, care, contrar opiniei lui Kant, procedează prin antinomii[4]. Lucrul acesta tranşa

[1] *Ibidem*, p. 164.
[2] Mircea Flonta, *op. cit.*, p. 257.
[3] Lucian Blaga, „Schiţa unei autoprezentări filosofice", în *op. cit.*, pp. 113-114.
[4] *Ibidem*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

definitiv disputa cu filosoful german. Cum am văzut, Kant respingea metafizica pe motivul că depăşeşte limitele experienţei, fapt ce o conduce la construcţii antinomice, care îi subminează pretenţiile de cunoaştere. Aducând în atenţie situaţia din microfizică, Lucian Blaga dovedea că în însăşi cunoaşterea ştiinţifică pot apărea construcţii antinomice. Antinomii precum cele din câmpul experienţei microfizice zădărniceau argumentaţia kantiană şi solicitau o reconsiderare a resurselor raţiunii, o resemnificare a ideii de cunoaştere şi raţionalitate[1].

În continuare, voi urmări întâlniri ale lui Blaga cu unele tematizări favorabile antinomicului. Va fi un prilej de a pune în evidenţă originalitatea metodei antinomiei transfigurate.

2.3. Metoda dogmatică şi paradoxiile filosofiilor orientale

Orientul a fost, în genere, mult mai permisiv faţă de antinomic. Gândirea filosofică orientală nu a resimţit, cel puţin în antichitate, nici o dificultate în a convieţui cu antinomia sau paradoxul. Formula paradoxală a fost adoptată aici cu uşurinţă, fiind cultivată „ca fapt normal pentru existenţă"[2]. Voi aduce, în acest sens, în discuţie două contexte din filosofia indiană şi cea chineză, la care face referire Lucian Blaga în *Eonul dogmatic*.

În filosofia indiană veche, Blaga indică mai multe texte în care formula antinomică este utilizată pentru a exprima anumite idei metafizice[3]. *Rigveda*, unul din cele mai vechi texte indice, prezintă transcendentul prin atribute care se exclud. Mai apoi, *Sutrele* brahmane şi *Upanişadele* întrebuinţează formule antinomice cu privire la existenţa divină şi sufletul individual. Astfel, în *Sutre* se afirmă că *Jiva*, sufletul individual, este o parte din *Brahman* (existenţa divină), dar tot aici se susţine că Brahman nu simte plăcere şi durere. Or', pe de altă parte, Jiva simte plăcere şi suferă. Explicaţia acestor paradoxii este, după Blaga[4], cel puţin dublă. Unii filosofi indieni concep pe Brahman drept acategorial (indeterminabil prin concepte) şi atunci despre el se poate vorbi antinomic, dar în sens metaforic, atributele contrare cu care e numit demonstrând insuficienţa oricărei determinări conceptuale. Alţii consideră că este determinabil şi îl concep drept totalitate a existenţei, astfel că, în această calitate, primeşte toate atributele,

[1] Alexandru Petrescu, *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia ştiinţei*, pp. 151-155.
[2] Ioan Biriş, *Totalitate, sistem, holon*, Editura „Mirton", Timişoara, 1992, p. 48.
[3] În legătură cu prezenţa antinomicului în gândirea indiană, se vorbeşte chiar de „o predilecţie a spiritului filosofic indian spre un fel de paradoxo-poietică, facere de antinomii denumită uneori şi paradoxie theologală" (Constantin Marin, *Filosofia indiană*, Editura Moldova, 1994, p. 71).
[4] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, pp. 238-239.

Scanned with OKEN Scanner

deopotrivă pe cele pozitive, cât şi opusele lor. El suportă denumirea antinomică, numirea cu toate perechile de contrari (fiinţarea şi nefiinţarea, realitatea şi nerealitatea, imobilitatea şi mobilitatea etc.), pentru că este toate acestea şi totodată nici una din ele, pentru că în el toate aceste dualităţi dispar[1].

În legătură cu antinomiile sau paradoxiile cuprinse în metafizica indiană veche, Lucian Blaga observă că niciodată acestea nu au primit o interpretare dogmatică, deşi ar fi putut primi[2]. De fiecare dată, ele au o perfectă justificare logică: în varianta lui Brahman ca transcendent acategorial, paradoxurile se justifică prin prisma ideii insuficienţei oricărei determinări conceptuale; în cealaltă variantă interpretativă, ca întreg al existenţei, formulările antinomice se justifică prin faptul că lui Brahman i se potrivesc toate atributele. În nici una dintre variante nu există motiv de ecstazie intelectuală, nici de transfigurare logică.

Acest punct de vedere a fost contestat de către Sergiu Al-George. El consideră că Blaga a făcut aceste afirmaţii bazându-se pe o cunoaştere incompletă şi insuficientă a filosofiei indiene O considerare mai detaliată a metafizicii indiene ar fi arătat că formula dogmatică şi ecstazia intelectului sunt prezente aici, însă într-o formă mai puţin explicită decât la Philon din Alexandria, sub forma dialecticii paradoxale a simbolului[3].

Se pare, însă, că obiecţia lui Sergiu Al-George nu este justificată. După Ioana Lipovanu, nu necunoaşterea ci, dimpotrivă, fineţea cunoaşterii metafizicii indiene l-a determinat pe Blaga să nu recunoască antinomicul transfigurat aici. Argumentul ar fi următorul: gândirea paradoxală simbolică indiană sugerează capacitatea spiritului, prin simbol, „de a străpunge, dincolo de raţiune şi limbaj, ierarhia planurilor ontologice, pentru a se uni cu Absolutul"[4]. Or, Blaga nu era de acord cu acest lucru din chiar premisele filosofiei sale, fapt ce se vede din modul în care a gândit metafora şi simbolul. El nu acceptă nici un fel de cunoaştere care pretinde că poate revela pozitiv misterul existenţei. Postulatul dizanalogiei dintre misterul existenţial şi om face imposibil accesul la adevărul ultim, la Absolut. În preajma acestuia nu se poate gândi decât prin antinomii transfigurate[5]. De aceea, locul metafizicii indiene nu poate fi în zona minus-cunoaşterii.

Celălalt context la care face referire Lucian Blaga este din filosofia chineză. Aici el descoperă paradoxuri destul de asemănătoare cu cele din filosofia grecilor eleaţi la gânditorul Hui Şi (secolul al IV-lea înainte de Christos): „O săgeată în zbor nu e nici în mişcare, nici în repaus", „Soarele apune când e la

[1] Carl Gustav Jung, *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 211-216.
[2] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 239.
[3] Sergiu Al-George, *op. cit.*, pp. 263-268.
[4] Ioana Lipovanu, „De ce nu fixează Lucian Blaga rădăcina gândirii antinomice în metafizica indiană", în *Meridian Blaga*, vol. II, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2003, p. 113.
[5] *Ibidem*, p. 116.

Scanned with OKEN Scanner

zenit", „Dacă cineva pleacă astăzi la Zuech a ajuns ieri acolo" etc. Astfel de paradoxuri, spune Blaga, sunt rezultatul plasării filosofului chinez pe poziţia transcendentului, a lui *Tao*, care e aspaţial şi atemporal, adică acategorial, de unde concretul apare de o aşa natură că i se pot aplica fără probleme categorii antinomice. Explicaţia lui Blaga necesită o întregire, pe care mă grăbesc să o caut în comentariile la filosofia chineză. În interpretarea lui Anton Dumitriu[1], *Tao* înseamnă starea primordială a existenţei, „marea comuniune" sau „marea unitate" de dinaintea căderii omului sau a apariţiei conştiinţei care distinge. În filosofia chineză, arată el, *Tao* este cea mai enigmatică şi mai greu de sesizat idee. „Oricum l-am numi, el este în esenţă «ne-nomabil» şi nu poate fi cuprins în «ceea ce se poate exprima». Ceea ce se poate spune despre el este aproximativ". El reprezintă starea existenţei de dinaintea apariţiei diferenţelor, atunci când numele nici nu existau. Aşadar nu are cum să aibă nume. „*Tao* nu este nomabil", iată un prim paradox care traversează toată gândirea filosofică chineză. Pentru că, deşi nenomabil, a fost totuşi numit şi i s-au căutat anumite diferenţe pentru a putea fi înţeles ca idee. Dintre toate asocierile care s-au făcut, cel mai bine seamănă cu Brahman al indienilor, în sensul că despre acesta nu se poate spune nici că există nici că nu există, fiind dincolo de fiinţă şi nefiinţă. O altă idee care s-a construit în legătură cu *Tao* este aceea de „non-acţiune" sau de „activitate nelucrătoare". Ea, spune Anton Dumitriu[2], seamănă cu „mişcătorul nemişcat" al lui Aristotel şi cu ideea lui Hegel că Fiinţa pură sau absolut nedeterminată este totuna cu non-Fiinţa sau neantul pur. Fiinţa pură intră în mişcare şi devenire pentru că în ea se găseşte o „nelinişte în sine" care o face să aibă o „activitate în repaos". Aşadar, *Tao* este nedeterminatul absolut, nemişcatul absolut, care totuşi se mişcă, provocând devenirea lumii, fără ca el să devină, să se altereze. El este acategorial, aspaţial, atemporal şi totuşi naşte din el determinatul, categorialul, spaţialul şi temporalul, prin cele două principii duale, *yin* şi *yang*. Lucrurile sensibile sunt rezultatul împletirii acestor două principii. Jocul lor susţine întreaga devenire a lumii. Omul este prins şi el în manifestarea acestui joc dual. Dar el are o poziţie privilegiată în univers, căci e singurul care poate să se reîntoarcă la origine, la sursă, la *Tao*. Aceasta este calea înţelepciunii. Cunoaşterea obţinută prin îndepărtarea de *Tao* este una bazată pe dihotomii, una a contrariilor, a dualităţilor. Abia în momentul în care se depăşeşte contradicţia punctelor de vedere se ajunge la esenţial, adică la cunoaşterea adevărată. Dar, în *Tao*, în cunoaşterea adevărată, toate sunt una, căci sunt unificate. Această cunoaştere ne apare de fapt ca o stare de non-cunoaştere. Din această perspectivă

[1] Anton Dumitriu, *Culturi eleate şi culturi heracleitice*, Cartea Românească, Bucureşti, 1987, pp. 57-72.
[2] *Ibidem*, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

foarte înaltă sau foarte profundă, judecăţile asupra obiectelor cunoaşterii noastre obişnuite nu pot lua decât o formă paradoxală, antinomică.

Blaga constată că nici aceste paradoxii din filosofia chineză nu au valoare de dogme. Ele sunt doar exprimări asupra concretului din punctul de vedere al transcendentului, având, în consecinţă, o justificare perfect logică: din perspectiva transcendentului, care este dincolo de categorii sau determinări, toate determinările şi modurile de existenţă din lumea concretului sunt egale, identice[1].

2.4. Gândirea mistică, coincidenţa contrariilor şi metoda antinomiei transfigurate

O zonă de gândire care a întreţinut oarecum nestingherit un raport pozitiv cu antinomicul a fost aceea a misticii. Specific gândirii şi cunoaşterii mistice e faptul că are ca obiect ceea ce este situat dincolo de lume şi fiinţă – acel „cu totul altul"[2], „realitatea", „absolutul"[3] sau „Unul"[4], cum a fost numit. Acest obiect la care se raportează misticul depăşeşte conceptele raţiunii şi capacitatea noastră de cunoaştere şi înţelegere. El este considerat un mister de nivel maxim. Pentru a arăta lucrul acesta şi a-l determina totuşi într-un fel, misticul îl descrie prin atribute contradictorii, recurgând la antinomie. Gândirea raţională îşi epuizează resursele conceptuale în faţa acestui obiect şi atunci singura cale de a-l exprima într-un fel este limbajul antinomic. Antinomia este „forma cea mai acută" sub care obiectul misticii se înfăţişează[5]

În mistica iudaică, de exemplu, se spune că în Dumnezeu coexistă imobilitatea absolută şi absoluta mişcare, Fiinţa şi Nefiinţa, Binele şi Răul. Una şi aceeaşi realitate, „mitul biblic o înfăţişează despărţind unitatea primordială a Arborelui – *Yod*, rădăcina – în doi termeni antinomici. Aceştia, departe de a se exclude sau de a face compromisuri de politeţe, exprimă, atât unul, cât şi celălalt, simultan şi total, unica lor depăşire. (...) Creaţia nu-şi menţine echilibrul de fiinţă vie decât datorită tensiunii existente între aceste două realităţi care, în profunzime, sunt una singură: lumina Tov şi încă-nu-lumina Ra, perfecţiunea şi imperfecţiunea, împlinitul şi neîmplinitul, armonia şi haosul etc."[6]. Nimeni nu

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 240.
[2] Rudolf Otto, *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 39.
[3] Cf. Evelyn Underhill, *Mistica*, Editura „Biblioteca Apostrof", Cluj, 1995, pp. 22-23.
[4] Cf. Mihail Grădinaru, „Prefaţă" la Rudolf Otto, *Mistica Orientului şi mistica Occidentului*, Editura Septentrion, Iaşi, 1993, p. VI.
[5] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 38.
[6] Annick de Souzenelle, *Simbolismul corpului uman*, Editura AMARCORD, Timişoara, 1996, pp. 35-36.

Scanned with OKEN Scanner

poate pătrunde misterul divin decât sesizând simultan şi în raportul lor just cei doi termeni ai antinomiei, trăind experienţa depăşirii antinomiei „în drumul spre sâmburele care îi uneşte polii"[1].

Felul în care se desfăşoară speculaţia antinomică în spaţiul discursului mistic depăşeşte, la un moment dat, orice limită a raţiunii. Aceasta pentru că mistica nu are ca scop propriu-zis cunoaşterea, ci un fel de experienţă sau trăire a obiectului său. Cunoaşterea pe care o propune este o cunoaştere prin necunoaştere. Tocmai de aceea, pare o nebunie pentru raţiunea pozitivă şi cea discursivă sau conceptuală în genere[2]. În teologia mistică a lui Dionisie Areopagitul, această formă de cunoaştere a lui Dumnezeu apare sub numele de „cunoaştere negativă" sau „apofatică". Ea este traversată de categoria antinomicului, fiind resimţită ca „o provocare absolută a logicii"[3]. Ideea unei cunoaşteri apofatice sau negative este paradoxală în sine, fiind o *cunoaştere prin necunoaştere* sau o *cunoaştere necunoscătoare*. Ea forţează conceptul clasic al cunoaşterii, care presupune determinaţii pozitive ale obiectului, să acopere o situaţie discursivă stranie, în care obiectul este determinat doar negativ, adică nu se afirmă nimic despre ce este el. De fapt, ea este gândită să fie mult mai mult decât o formă de cunoaştere. Numeşte o experienţă singulară a realităţii ultime, „viziune trăită a celui necuprins cu mintea, a celui ce depăşeşte orice înţelegere raţională, făcându-se totuşi prezent sufletului în chiar transcendenţa sa absolută"[4]. Cum spune un alt comentator, „Incognoscibilul se face cunoscut rămânând în întregime necunoscut, şi incognoscibilitatea lui este mai clară pentru acela care Îl vede"[5]. În al doilea rând, ca un fel de complement al metodei apofatice în atingerea acestei cunoaşteri necunoscătoare, Dionisie Areopagitul foloseşte la modul direct contradicţia, antinomia[6]. Limbajul scrierilor sale e traversat de antinomii: Dumnezeu e ignoranţă şi atotştiinţă, inefabil şi cu multe nume, afirmare a toate şi negare a toate, unitate şi trinitate etc. Antinomia, consideră autorul citat, la fel ca şi metoda negării este o cale de a forţa intelectul să depăşească limbajul sau de a forţa limbajul să comunice intelectului ceva inefabil, să cânte o partitură pentru care nu fusese proiectat[7]. „Aici, unde cunoaşterea catafatică ar fi insuficientă pentru sesizarea realităţilor-limită (...) şi unde pura negaţie teologică s-ar

[1] *Ibidem*, p. 37.
[2] Ştefan Afloroaei, „Posfaţă" la Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993, pp. 166-167.
[3] *Ibidem*, p. 166.
[4] *Ibidem*, p. 165.
[5] John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 34.
[6] Cf. Daniel Bulzan, „Tradiţia apofatică şi postmodernismul: confluenţe şi divergenţe în problema limbajului", în *Erezie şi Logos*, Editura Anastasia, 1996, p. 73.
[7] *Ibidem*, pp. 73-74.

Scanned with OKEN Scanner

mărgini doar să sugereze şi să prevină confuziile, antinomia apofatică reuşeşte să ne introducă într-un plan de realităţi unde se întâlnesc antinomii ontologice concrete, pe care le respectă în fiinţa lor proprie, inexprimabilă (...), dar pe care le comunică totuşi efectiv, constituindu-se astfel în categoria fundamentală a unei viziuni spirituale dintre cele mai adânci ..."[1].

În construcţia viziunii mistice lucrează o logică ce aboleşte cele două legi fundamentale ale logicii, principiul noncontradicţiei şi cel al terţului exclus şi aduce în joc identitatea contrariilor şi conceptele dialectice[2]. Multiplul este identificat cu Unul şi Unul cu multiplul, partea este identificată cu totul şi totul cu partea.

Gândirea de tip mistic este prezentă în spaţiul metafizicii moderne „de limită raţionalistă", cum o numeşte Lucian Blaga, cea care se construieşte în jurul ideii coincidenţei contrariilor (*coincidentia oppositorum*), pusă în circulaţie de către Nicolaus Cusanus, în scrierea sa *De docta ignoratia*. De altfel, prin latura teologică a gândirii sale, Cusanus rămâne tributar lui Dionisie Areopagitul[3]. „Docta ignoratia" este termenul cu care el acoperă ideea teologiei negative promovată de acesta în primele veacuri creştine. Cusanus continuă ideea definirii lui Dumnezeu prin negaţii, încercând să o justifice: „orice noţiune care ne vine în minte reclamă o alta opusă, ridicând prin aceasta propria-i barieră, chiar din clipa înfiripării; asemenea noţiune finită, singura în măsură de a fi procurată prin mijlocul minţii omeneşti, nu poate corespunde însă lui Dumnezeu, care e infinit. De aici, prin însăşi conformaţia noastră mentală, generatoare numai de noţiuni finite, delimitate prin opusele lor, suntem sortiţi să stăruim în ignoranţă. Însă ignoranţa aceasta nu rămâne o categorie pasivă, ci devine un autentic mijloc de cunoaştere, deoarece cu cât ea va fi mai conştientă (*docta*) de propria-i incapacitate, cu atât ne aflăm mai aproape de adevăr"[4].

Din moment ce Dumnezeu este infinit, în el coincid toate atributele pe care noi le putem formula, împreună cu opusele lor. Astfel, Dumnezeu îi apare lui Cusanus drept unitatea armonică a tuturor deosebirilor, simfonia lumii, coincidenţa opuselor (*coincidentia oppositorum*). În el, începutul coincide cu sfârşitul, maximum cu minimum, unul cu multiplul. Uzând de un simbolism geometric, el afirmă: „Dumnezeu se află înlăuntrul totului fiindcă e centru infinit; e în afara totului, fiindcă-i circumferinţă infinită; pătrunzând totul, fiindcă-i diametru infinit; principiu al tuturor lucrurilor fiind centru, sfârşit al tuturor lucru-

[1] André Scrima, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.
[2] Cf. R. Otto, *op. cit.*, pp. 48-56.
[3] *** *Istoria filosofiei moderne*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1937, Editura Tess-Expres, Bucureşti, 1996, pp. 33-34.
[4] *Ibidem*, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

rilor fiind cicumferinţă, mijloc al tuturor lucrurilor fiind diametru..."[1]. Metoda coincidenţei contrariilor devine o cale adecvată de a vorbi despre Dumnezeu, alături de metoda atribuirii negative, în raport cu care poate fi considerată un fel de faţă pozitivă a acesteia. Ceea ce urmăreşte ea este să ne determine să-l acceptăm pe Dumnezeu ca un „maximum incomprehensibil", care nu poate fi cunoscut prin metode raţionale.

„Neştiinţa savantă" (*docta ignoratia*) este singura cale pentru înţelegerea acestei naturi antinomice a lui Dumnezeu. Ea nu este o cale raţională, ci un fel de o intuiţie intelectuală, „unica atitudine din zona existenţei, care, pe un complementar plan mistic, corespunde adevăratei cunoaşteri"[2].

Imaginea cusaniană a lui Dumnezeu va răzbate în gândirea lui Giordano Bruno şi în cea a lui Schelling, împreună cu această idee de inspiraţie mistică a unei cunoaşteri speciale. Astfel, Giordano Bruno va susţine un panteism în care Dumnezeu este prezent şi activ în orice parte a lumii. Datorită acestui fapt, nu există nici o deosebire între diferitele părţi ale lumii, ci toate sunt de aceeaşi natură şi valoare, dată de forţa divină. În întregul său, Dumnezeu-Universul este perfect şi nu-i lipseşte nimic. Nu există nici devenire, nici moarte, căci substanţa divină rămâne pururea identică cu sine însăşi. Lucrurile pe care le vedem sunt produse din substanţa divină cu ajutorul contradicţiei, dar în ansamblu domneşte armonia. Însă, „Dumnezeu, care se slujeşte de contradicţie, nu este nici el în afară de ea. Căci el însuşi este în acelaşi timp infinitul mare şi infinitul mic"[3]. Este infinit mare ca întreg şi infinit mic ca germene individual. Nu voi comenta aici antinomiile pe care le cuprinde această concepţie. Important este că ea ilustrează ideea cusaniană a coincidenţei opuşilor. Că aceste antinomii îşi află sau nu o rezolvare logică sau raţională nu voi urmări în acest moment.

Friedrich Wilhelm Schelling va dezvolta şi el ideea cusaniană a coincidenţei contrariilor în a sa „filosofie a identităţii". Principiul metafizic pe care el îl promovează este o „unitate indiferentă" sau o „identitate absolută" a naturii şi spiritului, a subiectului şi obiectului, pe care îl va numi „Absolutul". Absolutul suprimă în sine orice determinare particulară, fiind deopotrivă şi unul şi altul din aceste contrarii sau, poate mai bine, nici unul dintre acestea. Absolutul este indiferent faţă de real şi ideal, căci el este identitatea acestora. Această „filosofie a identităţii" se transformă în cele din urmă într-un panteism, pe care comentatorii îl leagă de numele lui Bruno, a lui Spinoza şi de cel al misticului german Jakob Böhme[4]. „Panteismul este dominat de ideea monistă a unei singure substanţe: a identităţii ei cu natura, cu Dumnezeu; ideea spinoziană devine

[1] Apud *Ibidem*, p. 37.
[2] *Ibidem*, p. 35.
[3] Cf. N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1995, p. 186.
[4] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, pp. 361-62.

Scanned with OKEN Scanner

la Schelling ideea aceluiaşi Absolut care se manifestă în «moduri» deosebite, în Spirit şi în Natură, în ideal şi real, în realizări finite sau infinite. (...) Absolutul uneşte în el, în identitatea lui, aceste opoziţii între ceea ce este finit şi infinit, momentan şi veşnic, idee şi lucru"[1]. Atingerea Absolutului se face printr-o intuiţie intelectuală sau „intuiţie genială", analogă cunoaşterii necunoscătoare a lui Cusanus.

Am amintit ca inspirator al filosofiei lui Schelling şi pe Jakob Böhme. Cred că Böhme ilustrează destul de bine genul de tematizare a antinomicului care i-a unit pe aceştia, adică cel cuprins în sintagma *coincidentia oppositorum*. Prin aceasta, legătura dintre gândirea mistică şi acest gen de metafizică devine mai clară. Problema de la care pornea Jakob Böhme, arată comentatorii[2], era nevoia protestantă a mântuirii sufletului de păcat sau de rău, născut odată cu lumea materială. Dacă lumea este creaţia lui Dumnezeu, care este bun prin esenţa sa, cum se explică răul? Curentul general în gândirea teologică creştină era că răul e ceva negativ, o nonexistenţă, o lipsă a binelui, apărută prin păcatul primului om. Böhme vine împotriva acestui curent, susţinând că răul este ceva real, pozitiv, puternic, de neînlăturat. Iar pentru a-i explica prezenţa, susţine o idee cu totul stranie pentru tradiţia creştină, „scandaloasă şi seducătoare pentru omul modern", din moment ce pune în joc „paradoxul absolut al fiinţei sau instanţei transcendente", pretinzând că vrea să arate cum poate fi înţeles răul în bine[3]. Ideea este acesta: răul se află chiar în sânul lui Dumnezeu, alături de bine, ca două elemente conaturale şi necesare. Diavolul se află în interiorul lui Dumnezeu, cofiinţial acestuia. „Contrazicerea, dualismul stă ascuns în sânul lui Dumnezeu, care este o «armonie a contrastelor» (Cusanus). În Dumnezeu şi, mai mult, în toate lucrurile care purced din el se află un *da* şi un *nu*, un principiu al iubirii şi un principiu al mâniei, focul care uneşte şi focul care separă, raiul şi iadul"[4]. Comentând această idee a misticului german, Ştefan Afloroaei îi extrage întreaga substanţă metafizică. E vorba aici de faptul că „într-un anumit sens fiinţa păstrează în sine ceea ce o contrazice total şi constant. Acest din urmă element, oricum ar fi numit – nefiinţă, negativitate sau abis – ţine de însăşi constituţia fiinţei, îi determină procesiunea ei primă, acel dintâi cerc al despărţirii sau al întoarcerii la sine"[5]. E vorba, de asemenea, de faptul că „negativitatea este activă în chiar fiinţa unui existent. Mai mult chiar, înseamnă însăşi fiinţa acestui existent..."[6]. Această temă metafizică se înfăţişează felurit: în forma prezenţei

[1] N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, *op. cit.*, p. 445.
[2] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 224.
[3] Ştefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutul European, Iaşi, 1994, p. 14.
[4] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 224.
[5] Ştefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 15.
[6] *Ibidem*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

Diavolului în fiinţa lui Dumnezeu, a răului în bine, a morţii care bate ca o inimă în adâncul viului, ori a contradicţiei care pune în mişcare Ideea absolută sau Raţiunea.

Nici Hegel nu este străin de acest context de gândire mistico-metafizică. Ba dimpotrivă, se pare că el vine tocmai pe acest făgaş, legătura sa cu gândirea mistică fiind evidenţiată de către comentatori. În fondul ei, metafizica hegeliană se construieşte pe presupoziţia „imensei puteri a negativului", pe ideea că „numai negativitatea face cu putinţă manifestarea şi recunoaşterea de sine a «fiinţei»", idee cu origine sigură în mistica lui Jakob Böhme[1]. De fapt, însuşi Hegel, după câte se pare, afirmă legătura dintre speculativ şi mistic, faptul că speculativul, la fel ca şi misticul, cuprinde o doză de mister, de inconceptibil, încălcând de cele mai multe ori legile gândirii obişnuite[2].

Să vedem cum interpretează Lucian Blaga ideea coincidenţei contrarilor şi ce raport se poate stabili între gândirea sa antinomică şi acest univers de gândire mistică.

După Blaga, sintagma *coincidentia opossitorum* s-ar traduce în ideea că în Dumnezeu sau, mai general, în transcendent, coincid termenii opuşi. Ea comportă, în opinia sa[3], cel puţin două variante de interpretare: a) în transcendent coincid teze contradictorii în sensul că transcendentul este acategorial şi atunci el depăşeşte termenii contradictorii, care sunt la fel de insuficienţi pentru a-l determina; în acest caz, formulele antinomice sunt doar un mod de a vorbi despre ceva ce e absolut indeterminabil; b) coincidenţa opuselor în transcendent înseamnă că acesta este punct de indiferenţă între contrari, o zonă de neutralitate.

Desigur, nu se poate nega o anumită similaritate între gândirea lui Blaga şi acest univers de gândire de tip mistic, similaritate care merge uneori până la o apropiere foarte mare. În perioada interbelică, catalogarea sa mistică era una frecventă. Ideea de mister, ideea neconvertibilităţii raţionale a misterului şi cea a formulei antinomice ca instrument de raportare la mister fără reducerea acestuia sunt mult prea apropiate de sfera gândirii mistice ca să poată fi contestate. Cu toate acestea, Blaga se delimitează de acest orizont de gândire şi de metoda coincidenţei contrariilor. S-ar putea spune că el preia ideile gândirii mistice şi le dă o turnură epistemologică şi metafizică nouă, le aşează pe alte coordonate. Voi urmări în continuare câteva diferenţe.

Gândirea mistică foloseşte formula antinomică nu în sens epistemologic, ci mai curând experienţial. Ea vrea să sugereze raţiunii că obiectul pe care îl vizează depăşeşte orice încadrare categorială, fiind dincolo de opoziţia

[1] Ştefan Afloroaei, *Ipostaze ale raţiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 105.
[2] Cf. Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă: coordonate istorico-sistematice*, p. 366.
[3] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 242.

Scanned with OKEN Scanner

conceptelor şi ideilor. În felul acesta, formula antinomică devine o cale către depăşirea raţiunii şi saltul în trăirea mistică a obiectului. Este un preludiu al extazului mistic. Lucian Blaga, dimpotrivă, încercă să delimiteze aspectul epistemologic de cel mistic. Pentru el, formula antinomică este o cale pentru ecstazia intelectului, pentru ieşirea raţiunii din cadrele logice normale şi încercarea de revelare a misterului. Este o revelare în direcţia minus a cunoaşterii, care potenţează misterul. Însă este o încercare aparţinând intelectului, o formă de luciferism al cunoaşterii. Chiar dacă Blaga atribuie minus-cunoaşterii o funcţie de potenţare a misterului, intenţia acesteia este una revelatorie. Nu aceeaşi este ţinta mistică. Formula antinomică nu este pentru mistic un mod de a gândi, ci un mod de a apăra un mister „a cărui certitudine vine din evidenţa sau credinţa în faptul revelaţiei", revelaţie care nu este un imbold de transcendere pentru minte, ci un act de „destăinuire a misterului transcendent", fără de care nu este cu putinţă nici o transcendere, nici o ecstazie[1]. Datorită luciferismului ascuns în minus-cunoaşterea blagiană, censura transcendentă rămâne veşnic închisă. În cazul misticii, ea se deschide uneori, ca un act de graţie divină.

Pentru mistic, misterul este spaţiul absolutului divin, o noţiune religioasă. Lucian Blaga generalizează ideea de mister, transformând-o într-o noţiune epistemologică.

În sfârşit, metoda antinomiei transfigurate diferă mult de metoda coincidenţei contrariilor. În spatele acesteia din urmă stă „ideea absolutului acategorial", Dumnezeu fiind conceput ca ceva mai presus de orice categorie a intelectului şi aşezat „la limita cunoaşterii intelectuale"[2]. În consecinţă, atunci când este gândit, acest lucru se face sub semnul *coincidentia oppositorum*: fie în sensul că în transcendent coincid teze contradictorii, acategorialul depăşind termenii contradictorii, ceea ce înseamnă că aceştia sunt egal de insuficienţi pentru a-l determina; fie în sensul că Dumnezeu este coincidenţa opuselor ca punct de indiferenţă între termeni contrari, o neutralitate între doi poli beligeranţi[3]. Lucian Blaga consideră că modul de gândire dogmatic nu trebuie confundat cu nici una dintre aceste formule. În primul rând, ideea absolutului acategorial nu are nimic paradoxal în ea. Prin afirmarea unui transcendent acategorial, intelectul nu îşi iese din sine, nu renunţă la funcţiile sale logice, ci doar la caracterizarea acestuia prin concepte sau categorii. Faţă de această operaţie cu acategorialul, dogmele se aşează în dezacord cu funcţiile logice ale intelectului, fără a renunţa la utilizarea de categorii sau concepte[4]. Altfel spus, dogmaticul nu operează cu acategorialul, ci e categorial, dar antilogic sau metalogic. În al

[1] Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenţei*, vol. I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1996, p. 258.
[2] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 241.
[3] *Ibidem*, p. 242.
[4] *Ibidem*, p. 241.

Scanned with OKEN Scanner

doilea rând, dogmele nu se pot traduce prin determinări precum „indiferenţa între realităţi polare" sau „coincidenţa antitetică în acategorial" pentru că acestea sunt perfect inteligibile, logice, pe când dogmele se vor expresia unor realităţi care depăşesc înţelegerea logică, chiar dacă se exprimă în concepte. În al treilea rând, „coincidenţa antitetică în acategorial nu cere să fie rezolvată prin ceea ce am numit «transfigurare» a unei antinomii"[1].

2.5. Blaga şi gândirea dialectică

Dacă pentru gânditorii „excelând de obicei în facultăţi analitice", de felul eleaţilor, „problema filosofiei se desenează în sensul înlăturării tuturor contradicţiilor din experienţa cosmică a omului"[2], dialecticienii merg într-un sens invers, urmărind integrarea acestora.

În *Eonul dogmatic*, Blaga reduce această diferenţă la diferenţa de atitudine în problema raportului dintre *logic* şi *concret*, dintre conceptul abstract şi intuiţia sensibilă, care este problema clasică a cunoaşterii în filosofia occidentală. Filosofii dintotdeauna, spune el, au constatat că logicul şi concretul nu se suprapun, ultimul depăşind pe primul. Această incongruenţă generează probleme gândirii, născând antinomii. Încercând să rezolve aceste probleme, unii gânditori, cei excelând în facultăţi analitice, au afirmat logicul ca exclusiv existent, degradând concretul până la iluzie. Alţii, precum Bergson, au declarat concretul ca exclusiv existent, denunţând logicul. Gânditorii raţionalişti şi cei dialectici s-au pronunţat pentru „un *modus vivendi* între logic şi concret". Însă dialecticienii, spre deosebire de raţionalişti, au propus o adaptare a logicului la concret şi invers[3]. Este foarte important de spus că termenul „concret" este folosit aici cu un sens mai larg decât „experienţa". Blaga avertizează că acest concret poate fi şi de natură imaginară[4]. Un comentator spune, în acest sens, următoarele: „Concretul, în înţeles blagian, e tot ce e existenţă individuală şi intuitivă, dată sau construită, fie prin sensuri, fie prin imaginaţie..."[5].

Gânditorul pe care Blaga îl alege drept cel mai reprezentativ pentru metoda dialectică este Hegel, iar miezul sau esenţa acestei metode o descoperă în concepţia hegeliană despre *conceptul concret*. În conceptul concret, filosoful din Lancrăm descoperă o expresie a antinomicului. Conceptele concrete nu sunt concepte, în sensul strict al logicii tradiţionale, ci un fel de construcţii *sui-*

[1] *Ibidem*, p. 242.
[2] *Ibidem*, p. 230.
[3] *Ibidem*, pp. 230-231.
[4] *Ibidem*, nota 1, p. 235.
[5] Traian Pop, *Lucian Blaga. Sistemul cunoaşterii*, Casa Cărţi de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2003, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

generis, prin care se încearcă prinderea iraţionalităţii concretului. Tocmai prin aceasta, ele dezvăluie, atunci când sunt analizate logic, un caracter antinomic. Exemplul clasic este cel al „devenirii". Atunci când este privit din punct de vedere logic, acest concept apare ca problematic, descompunându-se în două aspecte contradictorii: existenţă – neexistenţă. Privit din punctul de vedere al concretului, el apare ca o sinteză între momente abstracte contradictorii, ca o totalitate căreia pe plan abstract îi corespunde conceptul de „devenire". Oricum, din perspectiva concretului, antinomia dispare, este anulată.

Tocmai datorită acestui caracter, spune Blaga, conceptele concrete au un aspect hibrid, fiind construcţii intermediare între abstract şi concretul intuitiv. Abstract, se prezintă ca antinomii. Concret, iau aspectul unei sinteze de momente ce se exclud, din care tensiunea dispare. „Ceea ce sub unghi logic pare imposibil, antinomic, paradoxal, se dovedeşte a fi posibil sintetic, realizat în concret"[1]. Lucian Blaga observă în continuare[2] că aceste aspecte diferite (antinomic şi sintetic) pe care le iau conceptele concrete sunt, în concepţia lui Hegel, momente în mişcarea dialectică a „ideii absolute". Voi urma pentru o vreme acest gând, pentru a mă întoarce mai apoi la comparaţia dintre antinomia transfigurată şi paradoxia dialectică.

Contextul filosofic în care s-a format Hegel era dominat, cum bine se ştie, de puternica gândire a lui Kant. După o perioadă în care s-a crezut că filosofia lui Kant a ajuns aproape de desăvârşire, a început să se manifeste nemulţumire faţă de aceasta, iar cea mai importantă sursă de nemulţumire era concepţia kantiană despre inaccesibilitatea cognitivă a *absolutului*[3]. Poate tocmai de aceea, filosofia germană care i-a urmat imediat, în care se situează şi Hegel, a fost una a absolutului. Unul dintre reprezentanţii acesteia a fost Schelling. Pentru el, absolutul este accesibil, dar numai printr-un fel de „intuiţie genială" sau „însufleţire", analogă extazului religios. Altfel spus, într-o modalitate cvasimistică.

Hegel începe să gândească în acest cadru de idei. Însă, el va respinge atât ideea kantiană a inaccesibilităţii absolutului, cât şi metoda însufleţirii, a lui Schelling[4]. Spre deosebire de Immanuel Kant, care punea limite elanului cognitiv al raţiunii, Hegel face din aceasta facultatea de cunoaştere cea mai înaltă, în faţa căreia nu există obstacol. Dacă pentru Kant, „limitele cunoaşterii realităţii sunt atinse atunci când dăm peste antinomii", Hegel crede că raţiunea poate trece dincolo de aceste limite, poate găsi o cale de a depăşi contradicţia, pentru atingerea adevărului absolut. Această cale va fi tocmai asimilarea contradicţiei.

Punctul de plecare în această regândire a statutului contradicţiei în cunoaşterea filosofică este chiar concepţia lui Kant despre antinomii. Mai exact,

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 233.
[2] *Ibidem*, nota 3.
[3] Peter Singer, *Hegel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 17.
[4] Cf. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. III, Editura Tehnică, Bucureşti, 1997, p. 235.

Scanned with OKEN Scanner

este vorba de faptul că, pentru Kant, antinomiile nu sunt rătăciri întâmplătoare, consecinţe ale unor greşeli subiective de deducţie sau raţionare, ci „stă în natura gândirii însăşi de a cădea în contradicţii (antinomii), când vrea să cunoască infinitul"[1]. Deşi apreciază descoperirea antinomiilor ca „un foarte mare progres", Hegel îl critică pe Kant, deoarece „s-a oprit la rezultatul doar negativ" al acestora, incognoscibilitatea în-sinelui lucrurilor, „şi nu a pătruns până la cunoaşterea semnificaţiei adevărate şi pozitive a antinomiilor"[2].

În primul rând, nu este de acord cu plasarea contradicţiei doar la nivelul cunoaşterii, în spaţiul raportului dintre intuiţie, intelect şi raţiune. „Înseamnă să arăţi o prea mare gingăşie faţă de lume când înlături din ea contradicţia şi o aşezi, dimpotrivă, în spirit, în raţiune, lăsând-o să persiste aici nesoluţionată", spune în acest sens Hegel[3]. Ideea sa, din care îşi va face fundamentul concepţiei filosofice, este că lumea nu este lipsită de contradicţii, ci dimpotrivă. Contradicţia devine miezul principiului care exprimă „adevărul şi esenţa lucrurilor": „Toate lucrurile sunt în ele însele contradictorii"[4]. Într-o altă formulare, acest principiu afirmă că „tot ce este real conţine în sine determinaţii opuse şi că deci cunoaşterea şi, mai precis, conceperea unui obiect constă tocmai în conştiinţa că acesta este o unitate concretă de determinaţii opuse"[5]. Numai o prejudecată a logicii tradiţionale şi a gândirii comune, cum că nu există nimic ce ar fi contradictoriu, a înlăturat contradicţia atât din lucruri cât şi din reflectarea cugetătoare, crede Hegel, aceasta fiind privită ca „un accident, oarecum ca o anomalie şi un paroxism morbid trecător[6]. Or, pentru el, „orice determinaţie, tot ce e concret şi orice concept e în chip esenţial o unitate de momente distincte şi cu putinţă de a fi distinse, momente care (...) se transformă în momente contradictorii"[7]. Contradicţia este principiul oricărei mişcări, chiar şi al mişcării exterioare. Contrar eleaţilor, Hegel nu neagă mişcarea pentru că este contradictorie, ci, dimpotrivă, o afirmă împreună cu contradicţia cuprinsă în ea. În acest sens, spune: „mişcarea e însăşi contradicţia concret existentă"[8].

În al doilea rând, fixarea lui Kant la patru antinomii este nejustificată. Din moment ce „orice concept e unitate de momente opuse, cărora în consecinţă li s-ar putea da forma unei afirmaţii antinomice (...), ar putea fi stabilite atâtea

[1] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice. Logica*, Editura Academiei, Bucureşti, 1962, p. 121.
[2] *Ibidem*.
[3] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 226.
[4] *Ibidem*, p. 425.
[5] *Ibidem*, p. 226.
[6] *Ibidem*, p. 426.
[7] *Ibidem*, p. 429.
[8] *Ibidem*, p. 427.

Scanned with OKEN Scanner

antinomii câte concepte există"[1]. Altfel spus, Hegel urmăreşte sursa, esenţa sau temeiul antinomiilor, descoperind-o în însăşi constituţia conceptelor, „inclusă în concepte ca atare".

În al treilea rând, Hegel nu este de acord cu tipul de soluţie pe care o dă Immanuel Kant antinomiilor. Acesta a urmărit dizolvarea antinomiilor prin demonstrarea valabilităţii doar a uneia dintre laturile contradicţiei. Hegel considera, însă, contradicţia drept necesară, imanentă oricărui existent şi oricărui concept. Încât, spune el, „adevărata soluţie a antinomilor nu poate fi decât că două determinaţii, întrucât sunt opuse şi necesare unuia şi aceluiaşi concept, nu pot fi admise ca valabile fiecare pentru sine, în unilateralitatea lor, ci sunt adevărate numai suprimate şi totodată conservate în unitatea conceptului lor"[2]. Aici este prefigurată ideea de *sinteză*, care imprimă o marcă distinctă gândirii lui Hegel. Tensiunea antinomiilor se rezolvă într-o sinteză a laturilor lor, unde acestea se regăsesc conservate şi totodată transformate. Orice concept, fiind o unitate de momente antinomice, funcţionează şi ca o sinteză, ca un *concept sintetic* sau *concret*. La rândul său, fiecare concept se poate regăsi ca moment în structura unui concept sintetic mai larg, care îl cuprinde împreună cu opusul său. Avem, astfel, imaginea unui progres al cunoaşterii prin antinomic, punctul final fiind cunoaşterea absolută. John Shand, un istoric contemporan al filosofiei, descrie în acest sens situaţia cunoaşterii la Hegel: „Până la nivelul cunoaşterii absolute, impulsul de a ajunge la o stăpânire conceptuală mai bună a realităţii este dat de raţiunea condusă de contradicţii, în încercarea acesteia de a desăvârşi o descriere conceptuală a unei părţi din realitate luată izolat. Intelectul nu poate să fie mulţumit cu o viziune incompletă şi, în sensul gândirii lui Hegel, minată de contradicţii interne a realităţii. Metoda folosită în atingerea cuprinderii conceptuale complete a realităţii implică o structură esenţial triadică: conceptul A („teza") luat singur este inadecvat pentru captarea realităţii şi îl implică pe opusul său B („antiteza"); (...) amândouă sunt descrieri inadecvate ale realităţii şi formează, păstrându-şi opoziţia şi identitatea, pe C („sinteza"). Dar C este atunci, de asemenea, o teză care va fi descoperită ca inadecvată şi ca implicând antiteza sa D, proces care va da naştere la soluţionarea lor în E; şi aşa mai departe"[3].

Pe această idee a prezenţei necesare şi universale a contradicţiei şi pe cea a ideii de sinteză, Hegel construieşte o viziune dialectică mai amplă, subîntinsă de un idealism obiectiv[4]. În această viziune, toată cunoaşterea este privită drept manifestarea *Ideii* pure, a priori, lipsită de intuiţia sensibilă. Printr-

[1] *Ibidem*, p. 178.
[2] *Ibidem*.
[3] John Shand, *Introducere în filosofia occidentală*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 207.
[4] Cf. Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, p. 363.

Scanned with OKEN Scanner

o mişcare proprie, Ideea produce evolutiv şi necesar Natura pentru a se regăsi pe sine ca Idee absolută sau Spirit. Legea de autodezvoltare internă a Ideii, care o face să se obiectiveze în natură şi să se regăsească apoi ca spirit, este principiul contradicţiei. Comentând acest lucru, Mircea Florian afirmă: „Ciudat este, şi caz unic în istoria raţionalismului, că legea logică de care ascultă evoluţia netemporală a Ideii nu se supune principiului identităţii (...), aşa cum susţineau toţi raţionaliştii, ca fiind legea necesară a gândirii, ci principiul mult mai mistic al identităţii contradicţiilor (orice idee se transformă în ideea opusă şi se identifică cu ea)"[1].

Oricum am privi acest proces al cunoaşterii, ca manifestare a Ideii sau ca urcuş al gândirii spre cunoaşterea absolută, el urmează o „logică" mai complexă, având la bază schema triadică *teză–antiteză–sinteză*. Cei care au analizat amănunţit logica cunoaşterii la Hegel[2] disting trei aspecte, laturi sau momente, care se suprapun peste triada tezială de mai sus: latura abstractă, în care gândirea dă determinaţii rigide şi diferenţiază; latura dialectică sau negativ-raţională, în care determinaţiile rigide sunt desfiinţate şi trec în determinaţii opuse; latura speculativă sau pozitiv-raţională, în care raţiunea prinde unitatea determinaţiilor opuse.

Putem observa că în timp ce la Immanuel Kant antinomia era un obstacol pentru cunoaşterea metafizică, la Hegel ea devine o cale, un principiu. Diferenţa aceasta apare dintr-o înţelegere diferită a rostului facultăţilor de cunoaştere şi a sensului cunoaşterii. La Immanuel Kant cunoaşterea este un proces de determinare şi unificare a unui material de la un nivel inferior prin structuri supraordonate: intelectul unifică diversitatea intuiţiilor date prin sensibilitate cu ajutorul regulilor în concepte, iar raţiunea unifică regulile intelectului în principii. „Intelectul kantian trebuie să ajungă prin sinteza intuiţiilor condiţionate de sensibilitate la *universalitatea* cunoştinţei; el are nevoie deci de operaţia logică de obţinere a universalului din mulţimea particularelor spre a putea forma conceptul. Raţiunea, spre a forma principiul, care este conceptul său, are nevoie de operaţia de *totalizare*. Unitatea sintetică pe care o produce intelectul prin categorie a dat *sensul strict al cunoaşterii*. Ea (unitatea) este extinsă de raţiune, care întăreşte şi uniformizează acţiunea intelectului într-o *unitate raţională a fenomenelor*. Această activitate dă *sensul extins al cunoaşterii*, prin care se unifică segmentele cognitive ale tuturor facultăţilor de cunoaştere, realizând nu numai gândirea unitară a domeniului naturii cu cel al libertăţii, ci subliniind totodată necesitatea *totalităţii* realizabile prin gândire. Şi putem spune că totalitatea pe care o solicită raţiunea are un rol asemănător celui al universalităţii pentru intelect. Deşi observăm între aceste două operaţii o corespondenţă formală, nu

[1] *Ibidem*, p. 364.
[2] Jacques D'Hondt, *Hegel şi hegelianismul*, Editura Polirom, Iaşi, 1998, p. 86.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

putem să nu observăm şi o necorespondenţă valorică a rezultatului lor: *valoarea logică* a conceptului este înlocuită cu *valoarea metafizică* a principiului, întrucât totalitatea are ca suport *necondiţionatul*, care este unul dintre punctele fixe ale metafizicii[1]. Trecerea de la intelect la raţiune este un urcuş al cunoaşterii dinspre condiţionat şi limitat către ceea ce este necondiţionat şi nelimitat. Raţiunea este facultatea de gândire a necondiţionatului sau *absolutului*[2]. Instrumentul ei în acest sens sunt conceptele totalităţii. Cum am văzut, această extensie a cunoaşterii de la condiţionat la necondiţionat este considerată ilegitimă din punct de vedere logic şi epistemologic de către Kant, iar motivul este apariţia antinomiilor. Aceasta înseamnă că atât cunoaşterea în sens strict cât şi cunoaşterea în sens extins se supun regulilor logicii clasice a noncontradicţiei.

Hegel a încercat să treacă dincolo de acest punct critic al gândirii kantiene tocmai prin integrarea antinomiilor în cunoaşterea metafizică. Dar lucrul acesta se va face printr-o regândire a cunoaşterii, a facultăţilor de cunoaştere şi a logicii care o guvernează. Pe scurt, scopul sau finalitatea cunoaşterii este cunoaşterea absolută, facultăţile de cunoaştere devin momente în cadrul procesului de cunoaştere, iar logica cunoaşterii este logica dialectică, una a concretului, care integrează contradicţia[3].

Miezul acestei revoluţii hegeliene în filosofie este ideea *speculativului* sau a *raţiunii speculative*[4]. În primul rând, Hegel nu este de acord cu tratarea kantiană a facultăţilor de cunoaştere, independente unele de altele precum piesele unui angrenaj mecanic[5]. La el, acestea sunt unite în cadrul procesului de cunoaştere. În al doilea rând, Hegel nu adoptă structura kantiană a facultăţilor de cunoaştere. Deşi preia de la Kant distincţia intelect – raţiune, gândeşte cu totul altfel funcţiile acestora. Astfel, *intelectul* este subordonat raţiunii, orientat către aceasta. Apoi, raţiunea apare într-o dublă ipostază: ca *raţiune dialectică* şi ca raţiune *speculativă*[6]. Dacă intelectul rămâne o facultate de cunoaştere abstractă, a finitului şi condiţionatului, raţiunea, în dubla ei ipostază, îşi modifică funcţiile. Aceste trei facultăţi nu mai sunt separate, ci devin momente ale gândirii şi cunoaşterii. Primul moment este cel al gândirii abstracte, în care se formulează ideile, se pun tezele. Este momentul intelectului. Într-un al doilea moment, intră în joc raţiunea dialectică sau negativă, prin care tezele sunt negate şi trec în antiteze. În cel de-al treilea moment, se realizează o integrare a celor două elemente

[1] Rodica Croitoru, *op. cit.*, p. 149.
[2] *Ibidem*, p. 150.
[3] Vezi Athanase Joja, „Asupra unor aspecte ale logicii dialectice", în *Studii de logică*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1960.
[4] Cf. Nicolae Râmbu, *Raţiunea speculativă în filosofia lui Hegel*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 1997, p. 35.
[5] *Ibidem*, p. 38.
[6] *Ibidem*, p. 39.

contradictorii într-o structură de sinteză. Este momentul în care se construiesc *conceptele concrete*. Acum intră în joc ceea ce Hegel numeşte raţiunea speculativă sau pozitivă. Cu aceasta se ajunge la atingerea totalităţii, a infinitului, a absolutului sau necondiţionatului. Ceea ce este foarte important e că intelectul şi raţiunea dialectică apar aici ca subordonate raţiunii speculative şi funcţiei acesteia. Altfel spus, „raţiunea speculativă comandă întreg sistemul facultăţilor de cunoaştere"[1].

Această idee a raţiunii speculative este cea prin care Hegel consideră că reuşeşte să depăşească criza kantiană a raţiunii. Pentru el, speculaţiunea este acea formă a gândirii care, spre deosebire de intelectul sau raţiunea kantiene, se angajează în spaţiul ideilor contradictorii sau paradoxale[2] şi reuşeşte să ajungă la o cunoaştere a întregului, a nedeterminatului. Dacă pentru intelectul şi raţiunea kantiene, contradicţia este de nedezlegat, raţiunea speculativă suportă contradicţia, găsindu-i dezlegarea. Această dezlegare se numeşte ideea totalităţii, a sintezei, care-şi are corespondentul în conceptul concret. Prin aceasta, Hegel credea că a reuşit să redea metafizicii demnitatea de cunoaştere superioară.

Mă întorc acum la Lucian Blaga şi la ideea sa cu privire la antinomiile transfigurate. Am văzut că Hegel distruge argumentul kantian al antinomiilor împotriva metafizicii folosind o altă concepţie asupra cunoaşterii, raţiunii şi logicii. Blaga adoptă şi el perspectiva nuanţării conceptului de cunoaştere, a facultăţilor de cunoaştere şi a logicii, însă nu în felul în care o face Hegel. La Hegel, nuanţările sunt integrate unei metode unice, ca momente, aspecte sau laturi. Blaga, în schimb, merge mai curând pe ideea unui pluralism metodologic. La el există tipuri de cunoaştere şi tipuri de logică. La Hegel există momente ale cunoaşterii şi momente ale logicii. De asemenea distincţia blagiană dintre cele două stări ale intelectului nu acoperă nici una dintre distincţiile hegeliene. Dacă intelectul enstatic poate fi asemănat intelectului hegelian, intelectul ecstatic nu se mai aseamănă cu nimic din filosofia lui Hegel. Ar putea fi comparat cu raţiunea speculativă, deoarece, la fel ca şi aceasta, reuşeşte să integreze antinomiile. Însă diferenţa e foarte mare. În primul rând, ecstazia intelectului este un salt în transcendent, pe când raţiunea speculativă este o funcţie cu priză la concret. În al doilea rând, ecstazia intelectului înseamnă o concesie făcută iraţionalului, pe când raţiunea speculativă acţionează în virtutea unui impuls de raţionalizare totală a existenţei[3]. Din acest motiv, raţiunea speculativă este prezentă ca moment al gândirii la fiecare nivel al cunoaşterii filosofice, astfel încât antinomicul intervine în întreaga cunoaştere. La Blaga, el survine numai în anu-

[1] *Ibidem*, p. 44.
[2] Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă: coordonate istorico-sistematice*, Editura Paideea, Bucureşti, 2000, pp. 316-317.
[3] Cf. Nicolae Râmbu, *op. cit.*, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

mite situaţii ale acesteia şi doar atunci când intelectul trece în stare de ecstazie. Din acest motiv, pentru Blaga formulele dialectice au trăsăturile cunoaşterii paradisiace, pe când cele dogmatice sunt un produs al cunoaşterii luciferice[1].

Lucian Blaga subliniază că diferenţa fundamentală dintre gândirea dialectică şi cea dogmatică stă în modalitatea de a concepe sinteza termenilor antinomici: „În tezele dialectice, sinteza nu e *postulată*, ci e *realizată* totdeauna într-un *concept*, căruia îi corespunde un ce *concret*"[2]. „Ceea ce sub unghi logic pare imposibil, antinomic, paradoxal, se dovedeşte a fi posibil şi sintetic, realizat în concret. Concretul e marele câmp unde îşi găseşte soluţia orice paradoxie dialectică..."[3]. Antinomicul dogmatic se deosebeşte de antinomicul dialectic tocmai prin faptul că nu admite sinteza în concret. În tezele dogmatice, sinteza antinomică e postulată în transcendent, în dezacord cu concretul. „Cu ajutorul concretului, spune Blaga, se poate foarte bine concepe sinteza antinomică «neexistenţă-existenţă=devenire». Dar acelaşi concret opune un veto definitiv şi categoric unei sinteze dogmatice de un conţinut ca acesta: «o substanţă poate să piardă substanţă şi totuşi să rămână întreagă». Paradoxiile dogmatice sunt paradoxii nu numai pe plan logic, precum cele dialectice, ci şi faţă de concret. Soluţia paradoxiei dogmatice e irealizabilă cunoaşterii, ea e postulată în transcendent"[4]. Soluţia antinomiei dialectice se realizează în concret, pe când soluţia antinomiei dogmatice se realizează prin postularea unei zone inaccesibile, iraţionale, contrare logicii, ce îşi găseşte expresia în transfigurare. Transfigurarea este modul prin care antinomia dogmatică îşi află soluţia, o soluţie doar postulată, imposibil de cuprins cu structurile normale ale intelectului. Spre deosebire, formula dialectică nu are nevoie de transfigurare pentru a se construi.

Refuzul sintezei în concret nu se datorează faptului că dogma se referă la ceva transcendent, precizează Lucian Blaga[5]. Există şi alte teze metafizice care se referă la transcendent, fără să fie dogme. Dezacordul cu concretul nu vine din conţinutul conceptelor cu care operează. Acestea sunt cu referinţă concretă. În schimb, prin combinarea lor, dogma postulează o sinteză refuzată de concret, imposibil de intuit. Dar diferenţa dintre cele două tipuri de formule nu apare doar la nivel intuitiv, ci şi conceptual: antinomia dialectică are întotdeauna o sinteză conceptuală într-un al treilea concept sintetic, pe când sintezei dogmatice nu-i corespunde vreun astfel de concept. Formulele dialectice sunt posibile, în opinia lui Lucian Blaga, datorită unei însuşiri paradoxale a intelectului uman, aceea de a plăsmui în contact cu concretul intuitiv o seamă de concepte care concentrează în ele iraţionalul concretului, iraţional la care intelectul n-ar putea

[1] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op. cit.*, p. 396.
[2] *Ibidem*, p. 394.
[3] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 233.
[4] *Ibidem*, p. 234.
[5] *Ibidem*, p. 236.

Scanned with OKEN Scanner

să ajungă pe cale logică. Spre deosebire de acestea, dogma este o formulă fără concept sintetic, „compusă prin alăturarea momentelor antinomice pe fondul inaccesibil al unei unităţi postulate; momentele concrete antinomice intră în formulă, dar *sinteza* revelează ceva criptic faţă de fenomenele în chestiune. Cum momentele concrete în chestiune se ciocnesc, sinteza lor postulată, irealizabilă pe un plan logic sau concret, se efectuează prin scindarea unor termeni solidari"[1].

Sintetizând aceste comparaţii, putem spune că dialectica topeşte antinomiile în concepte sintetice sau concrete, pe când gândirea dogmatică trasfigurează antinomiile, punându-le să vizeze un *ce* transcendent care depăşeste în mod radical înţelegerea obişnuită. Tocmai de aceea, Blaga respinge orice încercare de a privi dogma prin prisma gândirii dialectice ori ca formă de gândire dialectică, indiferent dacă acest lucru se face în termenii dialecticii hegeliene sau în cei ai unei dialectici revizuite[2].

Alexandru Surdu susţine că Lucian Blaga se delimitează de metoda hegeliană pentru că, în cadrul logicii dialectice hegeliene, antinomiile sunt raţionalizate, pierzându-şi astfel caracterul paradoxal şi misterios, de poartă de acces spre mister sau transcendent. „Antinomiile transfigurate, de care vorbeşte Blaga, nu sunt încadrabile pur şi simplu în logica lui Hegel, căci aceasta se substituie logicii obişnuite a intelectului şi a raţiunii. Ele şi-ar pierde într-adevăr orice specific şi, în primul rând, pe acela de antinomii transcendente. La Hegel, din moment ce întreaga lume este contradictorie (deci antinomică), transcendentul ar trebui să fie ceva necontradictoriu, de tipul identităţii absolute. Or, el se dovedeşte antinomic. Blaga aduce exemple din microfizică. Astăzi există şi altele, din macrocosmos. Fenomene ce se petrec cu viteze mai mari decât a luminii şi care presupun deplasarea unor mase infinite conduc la formulări antinomice ale unor evenimente care s-au sfârşit înainte de a lua naştere. În domeniul parapsihologiei, fenomenele telepatice se petrec simultan, indiferent de distanţa dintre ele, iar cele de premoniţie sunt observate înainte de-a avea loc! Acestea încalcă într-adevăr legile logicii obişnuite, rămânând misterioase chiar dacă vom accepta, dar nu în spirit hegelian, că există o logică a lor aparte"[3]. De aceea, el va alege calea dogmatică.

Concluzia lui Lucian Blaga este că nicăieri în istoria filosofiei nu se mai întâlneşte ceva asemănător metodei dogmatice. În acest sens, într-o notă din *Cunoaşterea luciferică*, el afirmă următoarele: „Antinomicul a fost în diferite timpuri utilizat spre a arată imposibilitatea de a soluţiona o problemă, aceasta de la aporetica lui Plato până la cea a unui N. Hartmann. Antinomiile, în care se revarsă încercările de a soluţiona anume probleme, au fost folosite ca un prilej

[1] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op. cit.*, p. 395.
[2] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, pp. 234-235.
[3] Alexandru Surdu, *Vocaţii filosofice româneşti*, Editura Academiei, Bucureşti, 1995, p. 108.

Scanned with OKEN Scanner

de a permanentiza un mister deschis pe linia zero-cunoaşterii. Antinomia nu a fost până acum conştient folosită în legătură cu exprimarea unui «mister potenţat», ca obiect al «minus-cunoaşterii». Afirmarea antinomicului ca expresie posibilă a unui mister potenţat a avut loc în unele formule dogmatice ale metafizicii creştine şi accidental în alte domenii. Când antinomia e utilizată ca expresie a unui mister potenţat (obiect al minus-cunoaşterii), ea îndură transformarea pe care o numim «transfigurare», şi care, sub unghi logic, e echivalentă cu scindarea silnică a unor termeni solidari. Prin «transfigurarea» unei antinomii se face un pas vizibil şi decisiv dincolo de linia zero-cunoaşterii în zona minus. Nici «transfigurarea» şi nici sensul ei nu au fost până acum de nimenea remarcate ca atare"[1].

Blaga refuză toate acele forme de gândire care implică o soluţionare logică a antinomiilor. Chiar şi în epocă, în legătură cu antinomiile din cadrul cunoaşterii ştiinţifice, au existat încercări de elaborare a unor logici în care să poată fi acceptate enunţuri antinomice[2]. Refuzul principial al filosofului român faţă de aceste logici, ca şi refuzul explicit faţă de logica dialectică a lui Hegel, se datora faptului că ele, într-o formă sau alta, anulează contradicţia, elimină antinomia[3]. Or, metoda sa înseamnă, dimpotrivă, potenţarea antinomiilor prin transfigurare. Metoda antinomiei transfigurate este diferită tocmai prin faptul că, în cadrul ei, antinomiei i se refuză o soluţie atât în plan logic cât şi în plan concret.

[1] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op. cit.*, pp. 399-400.
[2] Cf. Alexandru Surdu, „Aspecte moderniste ale filosofiei lui Blaga", în *Meridian Blaga*, vol. I, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 2000, p. 279.
[3] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul 3

Despre sursele predilecţiei blagiene pentru antinomic

Cum se explică această predilecţie a lui Blaga pentru antinomic? Care ar putea fi determinările sau sursele tematizării pe care filosoful din Lancrăm o desfăşoară în orizontul antinomicului?

În legătură cu această întrebare, există mai multe scenarii alternative, care complică răspunsul şi o fac să devină una nu tocmai lipsită de importanţă. Mă voi referi în cele ce urmează la patru scenarii sau răspunsuri explicative: într-unul, predilecţia lui Blaga pentru antinomic este legată de filosofia indiană, în altul, aceasta este asociată cu tradiţia filosofică răsăriteană, într-un al treilea, sursa principală a tematizării blagiene este considerată a fi gânditorul rus Pavel Florenski, iar în al patrulea, predilecţia pentru antinomic a lui Blaga îşi găseşte explicaţia în motivele şi structurile categoriale ce definesc spiritualitatea românească.

Luând în considerare argumentele şi contra-argumentele, putem ajunge la concluzia că nu există un singur răspuns la această întrebare şi că este foarte probabil ca tematizarea blagiană a antinomicului să aibă mai multe determinări, fiind rezultatul intersectării acestor scenarii, despre care voi vorbi în continuare.

3.1. Structurile antinomice blagiene şi filosofia Indiei

Primul dintre aceste scenarii explicative aparţine lui Sergiu Al-George, care leagă prezenţa structurilor antinomice în filosofia lui Blaga de filosofia indiană. Mai exact, indianistul român interpretează acest fapt din perspectiva ideii indiene de absolut şi a celei despre metaforă şi simbol. „În absolutul impersonal şi infinit *(Brahman sau atman)* Blaga descoperă relaţia dintre antinomic şi incognoscibil (...) dar totodată descoperă rostul simbolului şi al tăcerii"[1]. Pentru Sergiu Al-George, calea influenţei este de la absolut şi mister către simbol, iar de aici către antinomic. Dogmaticul este un implicat al ideii de absolut. Deşi

[1] Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 226.

Scanned with OKEN Scanner

este de obicei considerat cheia înţelegerii operei epistemologice şi metafizice a lui Blaga, dogmaticul este doar o expresie limită a antinomicului. Epistemologia antinomică a lui Blaga îşi află întemeierea prin raportare la antinomia simbolului şi absolutului din filosofia indiană.

Această cheie interpretativă se găseşte, după Sergiu Al-George, într-o lucrare de tinereţe a filosofului din Lancrăm, *Filosofia stilului* (1924), unde „antinomia dogmei este legată de ideea de absolut şi de constelaţiile acestuia în care primul rang îl deţine simbolul"[1]. Metafora (interpretată aici prin ideea de simbol) a devenit, în opinia lui Al-George, o structură de adâncime a întregii filosofii a lui Blaga, pentru că filosoful român a conceput-o foarte larg, cuprinzând întreaga epistemologie, inclusiv cunoaşterea metafizică[2]. Or, lucrul acesta s-ar datora faptului că Blaga opera cu un înţeles al metaforei pe care îl dezvăluie încă gândirea veche indiană, în contrast cu cea occidentală, care restrângea metafora în cadrul îngust al stilisticii şi retoricii.

Metafora însemna pentru gândirea tradiţională religioasă brahmanică un transfer orientat spre o realitate superioară, o deplasare către transcendent, un salt dinspre realitatea empirică către transcendentul sacru. De la accepţiile religioase ale metaforei s-a trecut apoi, fără o etapă intermediară estetică, la valorizarea epistemologică, ontologică şi metafizică. Toate trecerile dintre planuri antinomice, de la sensibil la inteligibil, de la individual la universal, de la unu la multiplu, au fost interpretate ca acte metaforice, astfel încât metafora a fost interpretată mai general ca trecere de la sensibil la inteligibil. „În această trecere, însă, ...sunt implicate diverse tipuri de paradoxii, ceea ce deschide o înţelegere asupra relaţiei dintre metaforă, simbol şi antinomic"[3]. Metafora opera trecerea dintre două planuri antinomice şi totodată unirea acestora, constituindu-se într-o structură paradoxală.

Această structură paradoxală a metaforei a fost descoperită de către Occident pornind de la simbol, o specie a metaforicului, arată Al-George[4]. Astfel, începând cu romanticii, occidentalii au insistat asupra aspectului antinomic al simbolului. Descoperirea era explicabilă în condiţiile în care cultura occidentală era organizată după principii logice care aveau menirea să evite antinomiile. Înainte ca această descoperire să fie reprimată, romanticii vor interpreta antinomia simbolului ca o formă de dialectică paradoxală între revelare şi ocultare[5]. Această dialectică paradoxală se articula cu concepţia indiană a metaforicului, cel mai sigur într-un mod conştient, dacă ţinem seama de faptul că romanticii au

[1] *Ibidem*, p. 231.
[2] *Ibidem*, pp. 231-232.
[3] *Ibidem*, p. 236.
[4] *Ibidem*, p. 241.
[5] *Ibidem*, p. 243.

Scanned with OKEN Scanner

fost atraşi de cultura vechii Indii. Practic, romanticii se racordau, desigur parţial, la o veche tradiţie de gândire.

Lucian Blaga a preluat dialectica paradoxală a simbolului în epistemologia şi metafizica sa, dându-i însă amploarea pe care o avea în filosofia indiană. Este o extensie a antinomicului, în care Sergiu Al-George vede un proces de lărgire a metaforicului, de tipul celui din gândirea vechilor inzi[1].

Faptul că Blaga nu aminteşte de metaforă şi simbol în elaborarea epistemologiei sale antinomice este considerat un act deliberat. A preferat să-şi construiască sistemul dinspre dogmă către metafizica antinomică a censurii transcendente, deşi drumul real a fost invers, dogmaticul fiind doar o ipostază radicală a antinomicului.

Acest punct de vedere al lui Sergiu Al-George a fost contestat. Iată, în acest sens, câteva argumente ale Ioanei Lipovanu[2]. În primul rând, ideile lui Blaga despre metaforă şi simbol nu justifică o apropiere de concepţia indiană. În al doilea rând, Blaga nu avea cum să se recunoască, fie şi tacit, în tradiţia indiană de gândire, deoarece concepţia indiană despre metaforă şi simbol angaja o metafizică în dezacord cu premisele filosofiei sale. Mai exact, metafizica indiană avea ca supoziţie posibilitatea atingerii unei cunoaşteri a absolutului, a transcendentului, ceea ce Lucian Blaga refuza din start.

3.2. Antinomicul la Blaga şi tradiţia filosofică răsăriteană

Un alt scenariu pentru înţelegerea prezenţei antinomicului la Blaga este cel care leagă filosofia acestuia de tradiţia spiritualităţii răsăritene, un mediu de gândire activ dintotdeauna în spaţiul românesc[3]. Acest scenariu pare mult mai firesc, dacă ţinem cont de faptul că metoda antinomiei transfigurate s-a născut din întâlnirea lui Blaga cu filosofia ce a dat dogmele gândirii creştine, el însuşi declarând că a învăţat la fel de mult de la Kant ca şi de la Sfinţii Părinţi[4].

În primul rând, încercarea lui Blaga de a depăşi idealul de cunoaştere propriu tradiţiei occidentale este privită prin prisma *apofatismului* specific filosofiei creştine răsăritene. Metoda antinomiei transfigurate este interpretată ca una ce orientează înţelegerea în sens apofatic.

[1] *Ibidem*, p. 26.
[2] Ioana Lipovanu, „De ce nu fixează Lucian Blaga rădăcina gândirii antinomice în metafizica indiană", în *op. cit.*, pp. 110-119.
[3] Ştefan Afloroaei, „Blaga şi tradiţia răsăriteană", în vol. *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997.
[4] Lucian Blaga, *Corespondenţă (A–F)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 193 (Scrisoarea din 12 decembrie 1934 către I. Brucăr).

Scanned with OKEN Scanner

În al doilea rând, metafizica blagiană, puternic marcată de motivul antinomicului, este legată de viziunile unor gânditori emblematici ai spiritualităţii răsăritene, precum Dionisie Areopagitul, Grigorie Palama, gnosticii târzii, dar şi Dostoievski, Soloviov sau Berdiaev. Tema pe care aceşti gânditori o dezvoltă cu predilecţie este aceea a *abisului divin*. Realitatea ultimă este descrisă în metafizica (sau teologia) abisală a acestui spaţiu cultural ca îndepărtată la maximum, mai-presus-de-orice, neînsemnând absolut nimic din cele sensibile sau inteligibile, în sfârşit ca un adânc sacru sau abis divin, mister ultim de nepătruns. În aceste condiţii, discursul metafizic „îşi asumă... un sens mai curând neproblematic, neteoretic, sens ale cărui dificultăţi sunt... imense. Aporia, în accepţiunea greacă a termenului, ca şi paradoxul, frecventează întruna acest gen de discurs"[1]. Misterul divin nu poate fi nicidecum tematizat logic, ci doar recunoscut sau adus în prezenţă.

Într-adevăr, metoda antinomiei transfigurate pare să aibă o finalitate de tip apofatic, în sensul că duce la ne-dezvăluirea misterului, la sporirea tainei şi măreţiei acestuia. Este o metodă de esenţă negativă, la fel ca şi metoda apofatică. În plus, am văzut că metoda apofatică este însoţită, ca un complement, de metoda antinomiei sau a coincidenţei contrariilor, prin care limbajul este forţat să comunice intelectului ceva inefabil.

În ceea ce priveşte metafizica lui Blaga, într-adevăr ea pare să preia tema abisului divin, sub forma fondului abisal care este Marele Anonim. Acesta se anunţă mai curând în negativitatea sa, ca mister existenţial profund, descoperind o maximă îndepărtare, o asimetrie totală, o disanalogie profundă cu lumea. Ideea misterului existenţial, ideea unei metafizici întemeiate nu pe concepte abstracte ci pe plăsmuiri mitice şi metafore, predilecţia pentru paradox şi antinomie, toate acestea îl apropie mult pe Blaga de gândirea răsăriteană.

Singura problemă care apare este că tema abisului divin nu este proprie doar spaţiului răsăritean. Ea se întâlneşte şi în gândirea anumitor filosofi germani, la Meister Eckhart, Jakob Böehme, Schelling, Schopenhauer sau Nietzsche[2]. În plus, la aceşti gânditori apare ideea negativităţii din structura principiului divin, a răului din chiar fiinţa sau lucrarea binelui, a diavolului ce sălăşluieşte în sânul lui Dumnezeu, a nefiinţei ce îşi are loc în chiar interiorul fiinţei şi fără de care aceasta nu ar fi ceea ce este. Marele Anonim blagian are astfel de trăsături antinomice, încât apare ca firească întrebarea dacă nu cumva Blaga a fost influenţat şi pe această filieră în predilecţia pentru antinomic.

[1] Ştefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 371.
[2] Cf. Ştefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, pp. 13-22.

Scanned with OKEN Scanner

3.3. Blaga și Pavel Florenski

În studiul introductiv la traducerea românească a uneia dintre cărțile gânditorului rus Pavel Florenski[1], vorbind despre receptarea gândirii florenskiene în cultura românească, Ioan I. Ică jr. susține „omniprezența evidentă a gândirii florenskiene" în *Eonul dogmatic*, fără ca numele lui Florenski să fie măcar o singură dată citat. El consideră că idei precum tratarea dogmelor ca antinomii transfigurate, paragrafele despre contradicție în știință și dogmă cu dezvoltările referitoare la analogii matematice ale dogmaticului, precum și referirile la teoria relativității și a cuantelor ca expresii fizicale ale unei cunoașteri dogmatice de tip antinomic „sunt mai degrabă dezvoltări în sens original de către L. Blaga ale unor sugestii florenskiene, decât remarcabile coincidențe". Dacă nu ar fi făcut adăugarea pe care o voi cita imediat, care mai atenuează tonul observației critice, acuza de plagiat ar fi fost fără drept de apel: „Diferența fundamentală față de Florenski e că Blaga instrumentalizează dogma într-un sens exclusiv epistemologic și secularizează saltul credinței din religios în serviciul eului și al creativității sale culturale infinit stimulate de o metafizică negativă, totul de o inspirație romantică greu de contestat". Voi încerca să judec această acuză.

Într-una dintre scrisorile ce compun lucrarea teologului rus, scrisoarea a șasea, intitulată „Contradicția", acesta dezvoltă un punct de vedere asupra adevărului care se construiește pe ideea antinomicului. El pornește de la problema posibilității cunoașterii vieții în bogăția și complexitatea acesteia și observă că viața este infinit mai bogată decât orice formulă a rațiunii. Orice judecată rațională referitoare la viață va suporta obiecții, contra-judecăți, care au temeiuri să fie la fel de adevărate ca și aceasta. De aici, Florenski ajunge la următoarea concluzie: „O formulă rațională poate fi mai presus de atacurile vieții atunci și numai atunci când *absoarbe întreaga viață* cu toată diversitatea și cu toate contradicțiile ei prezente și viitoare. O formulă rațională nu poate fi adevăr decât atunci când, ca să zicem așa, prevede toate obiecțiile și le răspunde. Dar pentru *a prevedea* toate obiecțiile, nu ele trebuie luate în mod concret, ci *limita* lor. De aici rezultă că adevărul este o judecată care conține în sine și limita tuturor respingerilor ei sau, altfel spus, adevărul este o judecată *care se contrazice pe ea însăși*". Mai jos adaugă: „Fiecare dintre propozițiile contradictorii este conținută în judecata adevărului și de aceea prezența fiecăreia este demonstrabilă în mod necesar cu același grad de convingere. Teza și antiteza formează împreună expresia adevărului. Cu alte cuvinte, adevărul este o *antinomie și nu poate să nu fie altfel*"[2].

[1] Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, p. LII.
[2] *Ibidem*, p. 98.

Scanned with OKEN Scanner

Aceste gânduri ale lui Pavel Florenski seamănă destul de mult cu cele ale lui Hegel. Însă, spre deosebire de Hegel, el nu merge în direcţia raţionalizării speculative a vieţii, ci conduce totul către zona religioasă a credinţei. Astfel, Florenski vede în afirmarea antinomiei o formă de „asceză" sau de „renunţare la sine" a raţiunii, iar „asceza raţiunii este credinţa". „Într-adevăr, continuă el, numai într-o antinomie se poate *crede*; orice judecată non-antinomică este sau recunoscută, sau negată de către raţiune, fiindcă nu depăşeşte hotarul izolării egoiste a raţiunii. Dacă adevărul ar fi non-antinomic, atunci raţiunea, frecventându-şi întotdeauna propriul domeniu, n-ar avea un punct de sprijin, nu ar vedea obiectul extra-raţional şi, prin urmare, nimic nu ar determina-o să înceapă asceza credinţei. Acest punct de sprijin este dogma. De la dogmă începe chiar mântuirea noastră, căci numai dogma, fiind antinomică, nu ne îngrădeşte libertatea şi dă curs liber credinţei benevole sau necredinţei viclene"[1].

O scurtă incursiune în istoria gândirii (Heraclit, eleaţi, Platon, Cusanus, Hegel, Fichte, Schelling) îi permite să arate că percepţia antinomicităţii în raportul raţiunii cu lumea a fost prezentă încă de la început. Concluzia sa este că, în faţa inevitabilului contradicţiei, noi nu trebuie decât să recunoaştem acest lucru: „Noi nu trebuie, n-avem voie să mânjim *contradicţia* cu aluatul «filozofemelor» noastre! Să lăsăm contradicţia să rămână profundă, precum este. Dacă lumea cognoscibilă prezintă fisuri şi noi nu putem să înlăturăm *efectiv* aceste fisuri, nici nu trebuie să le camuflăm, Dacă raţiunea cunoscătoare este fragmentată, dacă nu este monolitică, dacă se contrazice, noi iarăşi nu trebuie să ne prefacem că aşa ceva nu există. Efortul neputincios al raţiunii omeneşti de a concilia contradicţiile, tentativa indolentă de a reacţiona ar fi trebuit de mult respinse prin recunoaşterea alertă a *contradictoriului*"[2].

Această recunoaştere este o deschidere către credinţă, către trăirea contradicţiei, aşa cum se întâmplă în spaţiul creştinismului. Aici, marile taine religioase sunt „*trăiri* inexprimabile, negrăite şi indescriptibile, care nu pot fi altfel îmbrăcate în cuvânt decât sub forma contradicţiei (...). Toată slujba bisericească, mai ales canoanele şi stihirele, este impregnată de ingeniozitatea mereu clocotindă a comparaţiilor antitetice şi a afirmaţiilor antinomice. Contradicţia! Ea este totdeauna taina sufletului, taina rugăciunii şi dragostei. Cu cât ne apropiem mai mult de Dumnezeu, cu atât mai clare sunt contradicţiile. Acolo, în Ierusalimul Ceresc, ele nu există. Însă aici contradicţiile există în toate; nici structurile sociale, nici argumentele filozofice nu le vor aboli"[3]. Raţiunea noastră fracţionează în mod inevitabil orice obiect, ajungând mai devreme sau mai târziu la antinomii. Numai pe cale supra-raţională, prin har, aceste antinomii pot fi depăşite, unite, împăcate.

[1] *Ibidem*, pp. 98-99.
[2] *Ibidem*, p. 105.
[3] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Dogma este piatra pe care se aşează credinţa religioasă. Pentru raţiune, ea este o formulă contradictorie şi un imperativ categoric. Numai într-o stare de har a sufletului, doar pentru mintea purificată prin asceză şi rugăciune, ea devine „Adevărul care se demonstrează pe el însuşi", revelat ca un adevăr intuitiv[1]. Dar aceasta nu se poate face decât prin Duhul Sfânt. În el „se află plenitudinea înţelegerii"[2].

Citind acest text al lui Pavel Florenski, nu se poate să nu remarci asemănările cu Lucian Blaga. Ideile despre caracterul antinomic al concretului şi inevitabilul contradicţiei pentru raţiune, despre renunţarea la sine a raţiunii pentru o cuprindere a adevărului ori despre dogmă ca formulă de cunoaştere suprarațională îi apropie foarte mult pe cei doi gânditori. Însă, Blaga duce discursul despre dogmă şi antinomie într-o direcţie cu totul diferită, fapt cu care Ion I. Ică jr. este de acord. Pentru el, dogma este un instrument epistemologic, iar nu religios, o formulă de minus-cunoaştere, iar nu de trăire mistică, un prilej de ecstazie intelectuală, nu de renunţare la raţiune. În sfârşit, dogma este un act al spiritului prin care misterul se potenţează, iar nu o deltă în care se aşteaptă graţia divină a revelaţiei. Metoda antinomiei transfigurate nu este o formă de spargere a censurii transcendente, nici dinspre individ (luciferic), nici dinspre transcendent, sub forma revelaţiei.

În afara acestor diferenţe, care despart radical pe cei doi gânditori, cred că acuzaţia lui Ion I. Ică jr. este nefondată şi din punct de vedere cronologic. Primele fragmente ale cărţii acestui autor, publicată pentru prima dată la Moscova, în 1914, apar traduse în limba germană abia în 1925, în timp ce prima conturare a ideilor lui Blaga despre dogmă apare în lucrarea *Filosofia stilului*, scrisă în 1923 şi publicată în 1924. Mai mult decât atât, se pare că opţiunea filosofului român pentru antinomic se prefigura deja în articolele filosofice de debut, din perioada 1914-1919[3] prin preocuparea sa pentru fenomenologia dualităţi originare, mai exact prin ideea prezenţei unor dualităţi sau antinomii originare imposibil de desfăcut, ireductibile, care nu pot fi cuprinse în dinamismul sau dialectica lor decât depăşind puterile intelectului obişnuit[4].

3.4. Reverberaţiile matricei stilistice autohtone

Racordarea gândirii antinomice blagiene la fondul cultural autohton ar putea să fie primită negativ, ca o formă de închidere. Cu toate acestea, demersul

[1] *Ibidem*, p. 107.
[2] *Ibidem*, p. 108.
[3] A se vedea Lucian Blaga, *Încercări filosofice*, partea I.
[4] Cf. Ştefan Afloroaei, „Lucian Blaga şi fenomenologia dualităţii originare", în *Opinia*, nr. 3, 1978.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

îşi are îndreptăţirea sa. Blaga însuşi a teoretizat ideea „matricii stilistice", susţinând că orice creaţie culturală poartă amprenta unor factori ascunşi, ce dau configuraţie culturii unui anumit spaţiu. Iată că suntem în situaţia de a interpreta propria lui creaţie în lumina acestei idei.

Unul dintre cei care au interpretat pe Blaga în spiritul culturii autohtone, încercând să aplice creaţiei acestuia propria sa teorie a categoriilor abisale, a fost Vasile Băncilă[1]. Pentru Vasile Bancilă, temele filosofiei blagiene îşi au originea în „categoriile" etnice care configurează spiritualitatea acestui popor[2]. Undeva, printre acestea, poate fi regăsit şi antinomicul. El se întrevede în „agnosticismul înţelegător" specific omului de aici, care i-ar fi sugerat lui Blaga ideea de mister ca obiect al cunoaşterii şi ideea necunoaşterii cunoscătoare sau a revelaţiei disimulatoare, prin care defineşte, în metafizica sa a cunoaşterii, cunoaşterea umană, ambele idei cu o încărcătură puternic antinomică. De asemenea, antinomicul se regăseşte în modalitatea de a concepe divinul, un amestec de creştinism şi cosmicism ce dă o divinitate capricioasă, oţioasă uneori, în care greşeala şi răul îşi găsesc un loc parcă legitim. În sfârşit, dogmaticul blagian vine pe fondul unui dogmatism al poporului român, ce îşi află sursa în anumite particularităţi ale gândirii omului de aici, dogmatism pe care îl vedem la lucru în proverbele cu structură contradictorie, primite aici cu mare uşurinţă. Este vorba în primul rând de „spontaneitatea logicului românesc", spune Vasile Băncilă[3], adică o libertate de gândire mai puţin limitată la tipare. În al doilea rând, este vorba de primatul realului, a ontologicului faţă de logic, care-l face pe omul acestor locuri să admită contradicţia atunci când ambii termeni ai acesteia îi par adevăraţi. Metoda e subordonată realităţii, exact la fel ca şi la Blaga. În sfârşit, dogmaticul e înlesnit de o anumită „toleranţă logică românească", un relativism metodologic latent.

Am să închei cu un pasaj din această scriere a lui Vasile Băncilă: „Nu credem că un astfel de fond sufletesc a putut să fie fără de nici un rol în condiţionarea unei metode ca cea dogmatică, în care logica e prealabil epuizată, dar e relativizată, pentru a permite sinteze mai bogate. Blaga afirmă, într-o rară mărturisire a sa, că ceea ce l-a îndemnat să se ocupe de dogmă a fost caracterul structural cu totul nou al multor teorii ştiinţifice din ultimul timp. Desigur, prilejul a putut să fie acesta. Dar pe lângă acest prilej au trecut toţi gânditorii, mai ales ai Apusului, fără să ancoreze în dogmatic. Unul singur a făcut-o şi acesta e un gânditor pornit de la noi. A trebuit să vină Blaga, cu unghiul său personal de prindere şi cristalizare a lucrurilor, dar instalat pe un precedent psihic teologic şi

[1] Vasile Bancilă, *Lucian Blaga, energie românească*, Editura Marineasa, Timişoara, 1995.
[2] Acestea ar fi: categoria esenţelor ontologice, miticul, stihialul, dogmaticul, divinul şi agnosticismul înţelegător (*Ibidem*, pp. 25-37).
[3] *Ibidem*, pp. 145-146.

mai ales etnic, pentru ca să declanşeze conştiinţa metodologiei dogmatice şi să-i lămurească articulaţiile"[1].

Acest punct de vedere a fost aspru criticat uneori. O critică usturătoare, care practic îl desfiinţează, întâlnim într-o recenzie a lui Dumitru Isac, apărută în 1938 şi republicată recent într-o culegere de lucrări, studii şi articole ale acestui autor[2]. I se reproşează foarte multe, printre care absenţa spiritului critic şi nedemonstrabilitatea. Însă nu i se contestă premisa, anume că specificul etnic poate fi unul dintre elementele explicative ale unui sistem filosofic. Aceasta înseamnă că tipul acesta de explicaţie nu este sortit eşecului. De aceea, voi încerca să merg eu însumi mai departe, sugerând anumite teme sau motive din cultura acestui spaţiu care ar putea fi considerate explicative pentru orientarea lui Blaga către antinomic.

Cei care au studiat cultura acestor locuri au vorbit despre un motiv considerat un element structural pentru acest spaţiu cultural[3] sau o „constantă a vieţuirii noastre"[4], anume *ondulaţiunea.* S-a scris suficient de mult despre acest lucru, astfel încât chestiunea prezenţei acestui motiv în inconştientul cultural de aici nu mai are nevoie de argumentare. Voi încerca doar să îl leg de ideea antinomicului. Privită în esenţa ei onto-logică, ondulaţiunea este expresia mai plastică a ideii unei legături necesare între doi termeni antinomici care se succed, fie spaţial, fie temporal, fără ca actualizarea unui termen să ducă la ruperea legăturii cu opusul său. Ei formează un sistem, cum ar spune Ştefan Lupaşcu. Cu alte cuvinte, motivul ondulaţiunii presupune o anume legătură a opuşilor, o simbioză ontologică a lor.

O a doua trăsătură specifică pentru mentalitatea omului acestui spaţiu, pe care am putea-o aduce aici ca argument, este *echilibrul*, care a fost considerat o „dimensiune generală formală a spiritului românesc"[5]. Este vorba de o virtute a cumpănirii între elemente şi tendinţe variate şi contradictorii, ca şi de „vederea posibilului acord" între acestea[6]. Această dimensiune a fost pusă în legătură cu situaţia istorică a omului de aici, plasat într-un „spaţiu-punte" între Orient şi Occident[7], între raţionalismul occidental şi misticismul oriental[8]. Ideea echilibrului între antiteze, pe care Ion Heliade-Rădulescu şi-a construit sistemul de

[1] *Ibidem*, p. 146.
[2] Dumitru Isac, *op.cit.*, pp. 99-104.
[3] Lucian Blaga, „Spaţiul mioritic", în *Opere*, vol. 9 (*Trilogia culturii*), Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
[4] Tudor Ghideanu, *Anamnesis sau treptele aducerii aminte*, Editura Junimea, Iaşi, 1987, secţiunea „Ondulaţiunea. De la motiv la concept în cultura noastră".
[5] Dumitru Stăniloae, *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Elion, Bucureşti, 2001, p. 39.
[6] *Ibidem*, p. 42.
[7] *Ibidem*, p. 7.
[8] *Ibidem*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

gândire, exprimă tocmai „simţul de echilibru al poporului nostru”[1], marca spiritului românesc. Echilibrul sau spiritul de conciliere („armonismul”) a fost chiar apreciat drept „caracteristica generală a filosofiei româneşti”[2]. Or, acest armonism, această tendinţă spre echilibrare şi conciliere ar putea foarte bine să explice lipsa de rezerve în integrarea antinomiilor, coabitarea raţiunii cu contradicţiile sau chiar punerea acestora în centrul mişcării raţiunii sau a lumii.

Un ultim motiv la care mă voi referi şi care pare să greveze puternic mentalul oamenilor acestor locuri îl aflăm în cultura populară veche, în una dintre legendele despre constituirea lumii. Este vorba de motivul *dualist*. În această legendă, care cunoaşte numeroase variante pe teritoriul românesc[3], lumea apare drept opera comună a Bunului Dumnezeu şi a potrivnicului său, Diavolul. Lucru iarăşi extrem de semnificativ este că, în aceste legende, Diavolul nu este creaţia lui Dumnezeu, „nu depinde ontologic de el”, ci este prezent parcă dintotdeauna, „coetern lui Dumnezeu”[4]. Coparticiparea la crearea lumii şi, mai mult de atât, coeternitatea celor două forţe opuse au fost interpretate ca o formă clară de dualism. Dualismul de tipul acesta are, însă, o răspândire mare în culturile vechi. Se pare că el este „un fenomen cvasiuniversal”[5]. Este unul dintre modelele lumii vechi, putând fi aflat în foarte multe spaţii culturale[6]. De altfel, s-a încercat explicarea prezenţei acestui dualism neobişnuit în spaţiul românesc prin ceea ce ar fi propriu altor spaţii mentale. Astfel, s-a vorbit despre difuziunea unui vechi motiv iranian, preluat de către sectele eretice creştine (gnostici, mandei, manihei) şi transmis mai departe bogomililor[7]. Însă, Mircea Eliade, într-un studiu amplu despre preistoria cosmogoniei populare româneşti[8], consideră că ipoteza originii bogomilice a acestui mit întâmpină dificultăţi, în primul rând pentru că el nu se găseşte în nici un text bogomilic şi apoi pentru că mitul acesta

[1] *Ibidem*, p. 51.

[2] „Avem o sfântă moştenire dela părinţii noştri. Ea este aceea că neamul românesc, prin originea sa, prin aşezarea sa geografică, prin întreaga sa viaţă, să realizeze o armonie universală care să fie animată de un aşa puternic idealism, încât să cuprindă tot mai multe armonii: atât o teză specială, isvorâtă din întâlnirea între cultura din răsăritul sau sudul Europei şi cultura din apusul sau nordul Europei, cât şi un acord între experienţă şi raţiune, şi între credinţă şi ştiinţă, şi între naţionalism şi umanitarism” (Marin Ştefănescu, *Filosofia românească*, Institutul grafic „Răsăritul”, Bucureşti, 1922, p. 39).

[3] Vezi Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura română*, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1929; Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1995.

[4] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia legendelor cosmogonice româneşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, p. 136.

[5] *Ibidem*, p. 153.

[6] *Ibidem*, pp. 160-161.

[7] Nicolae Cartojan, *op. cit.*; Gheorghe Văduţescu, *op. cit.*

[8] Mircea Eliade, „Satana şi Bunul Dumnezeu: Preistoria cosmogoniei populare româneşti”, în vol. *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1980.

Scanned with OKEN Scanner

cosmogonic are o răspândire foarte mare, chiar în regiuni unde credinţele bogomilice nu au pătruns niciodată. Ţinând cont de faptul că „arhaismul folclorului sud-est european este în afară de orice îndoială", el nu exclude posibilitatea ca anumite credinţe dualiste difuzate în Balcani şi în regiunile carpato-dunărene să fie resturi ale credinţelor religioase aparţinând substratului traco-scitic. Cu alte cuvinte, dualismul este propriu acestor locuri, iar nu de împrumut.

Ovidiu Papadima este chiar mai radical în legătură cu acest lucru. El crede că acest dualism ţine de o viziune românească a lumii, o viziune creştină dar care conţine o interpretare proprie a creştinismului[1]. O „viziune organică", „un creştinism ... rudimentar, fără prea multe putinţe de zboruri în transcendent – dar organic şi adînc"[2]. O viziune în care Diavolul stă alături de Dumnezeu, adică răul alături de bine. Altfel spus, o viziune în care ordinea lui Dumnezeu lasă loc şi pentru partea negativă, adversă, şi chiar îi găseşte o perfectă justificare. Explicaţia acestei viziuni creştine mai aparte este găsită de Ovidiu Papadima în situaţia istorică a acestui neam românesc, „aşezat la răscrucile atâtor destine istorice, bătut de năvăliri ca nimeni altul". Pentru un astfel de neam, „justificarea creştină a răului, a suferinţei, era o necesitate de viaţă. Faţă de puţina lumină, faţă de imensul întuneric de durere al soartei sale, neamul acesta trebuia să-şi cimenteze credinţa în necesitatea acestui echilibru între rău şi bine, ca să şi-l poată păstra pe Dumnezeu. Altfel, îl pândea, inevitabilă, disperarea. De aici, rolul de fiece clipă acordat diavolului în creaţie, ca şi rânduirea de azi a firii"[3].

Motivul dualist din cosmogonia românească mărturiseşte despre prezenţa necesară sau chiar fatală[4] a *negativităţii* în lume, despre necesitatea răului, dreptul său la fiinţă, sau chiar despre ambivalenţa principiului suprem, care poartă în sine negativitatea, fiind oarecum dincolo de bine şi de rău. „Când spiritul înclină către o metafizică aparent dualistă, cum se întâmplă în acest spaţiu, nu se mai poate vorbi despre un anume început sau sfârşit al răului. El nu mai apare ca fiind de natura celor trecătoare doar, cu temporalitatea şi insuficienţa lor. Ca şi nonexistenţa, nu ajunge niciodată ceva în felul unei lipse ori a unei iluzii. Dimpotrivă, simţi că are o anumită subzistenţă, chiar dacă nu primă în ordinea fiinţei, o natură aparte şi o esenţă ireductibilă în ea însăşi"[5]. Răul nu mai este valorizat etic, ci ontologic: prezenţa sa ţine de economia creaţiei, de echilibrul lumii. De aceea are un rol atât de mare în creaţie şi apoi în lume. El nu este ceva ce trebuie în cele din urmă îndepărtat, ci ceva veşnic prezent. Cu alte cuvinte, aici răul nu mai este gândit ca rezultat al imperfecţiunii creaţiei sau al păcatului originar, ci este un fapt ontologic[6].

[1] Ovidiu Papadima, *op. cit.*, p. 22.
[2] *Ibidem*, p. 29.
[3] *Ibidem*, pp. 21-22.
[4] Ştefan Afloroaei, *Întâmplare şi destin*, Editura Institutul European, Iaşi, 1996, p. 67.
[5] Ştefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, p. 79.
[6] *Ibidem*, p. 72.

Scanned with OKEN Scanner

Aceste legende populare despre facerea lumii au fost considerate „secvenţe narative de o însemnătate ultimă, paradigmatică”[1], presupoziţiile lor metafizice marcând definitiv spiritualitatea acestor locuri. Astfel, acest dualism ce aminteşte de gnoze poate fi recunoscut în gândirea filosofilor români de mai târziu[2]. La Eminescu, în cosmogonia şi speculaţiile sale metafizice, cuprinse în diferite poeme (de exemplu, *Demonism*), la Ion Heliade-Rădulescu, în teoria echilibrului dintre antiteze, la Vasile Conta care, prin cele două scrieri mai importante ale sale, *Teoria fatalismului* şi *Teoria ondulaţiunii universale*, „aduce în atenţie un paradox constant al existenţei omului, (...), anume prezenţa firească şi totodată semnificativă sub aspect destinal a negativităţii ca atare” sau „fatalitatea firească a negativităţii”[3], la Vasile Pârvan, în teoria ritmurilor istorice, la Mircea Eliade, în interesul său aparte pentru gnosticism, doctrinele dualiste timpurii şi pentru metoda coincidenţei contrariilor, şi chiar la Emil Cioran, în reflecţiile sale cu privire la rău din *Căderea din timp* şi *Demiurgul cel rău*, unde acordă răului tot atâta fiinţă cât şi binelui şi susţine că lumea aceasta nu poate fi decât creaţia unui Dumnezeu tarat, fără scrupule şi că tot ce este viu e coruptibil, stând sub puterea creatoare a Răului, a Demiurgului rău. Putem adăuga la această listă pe Ştefan Lupaşcu şi pe Mircea Florian, primul cu viziunea sa despre dualismul antagonist, cel de-al doilea cu ideea dualităţii recesive[4].

Din această listă nu putea să lipsească Lucian Blaga, prin concepţia sa despre Marele Anonim, principiu cosmogonic ce manifestă o natură dual-antinomică greu de trecut cu vederea[5]. Legătura dintre motivul dualist al legendelor cosmogonice vechi româneşti şi metafizica cosmogonică a lui Blaga o face şi Ion Mihail Popescu, unul dintre cei mai importanţi exegeţi ai filosofiei sale. Într-un articol despre patima metafizică a lui Blaga, el susţine că motivul bogomilic al dualităţii a primit o turnură specială în spaţiul românesc, în acord cu matricea stilistică de aici, lucru recunoscut de Blaga însuşi: nu mai e vorba aici de lupta dintre cele două principii, ci de înfrăţirea şi conlucrarea lor[6]. Blaga comentează în acest sens legendele româneşti, observând că Dumnezeu şi Dracul, Fârtate şi Nefârtate, deşi adverşi, sunt totuşi existenţe fraterne. Or, acest lucru ar fi putut determina pe un gânditor cu elan metafizic să gândească altfel decât în

[1] Ştefan Afloroaei, *Întâmplare şi destin*, p. 67.
[2] *Ibidem*, pp. 124-132.
[3] Ştefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, pp. 66-67.
[4] Vezi Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, II, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983. 1987.
[5] Pe această temă, am scris un articol intitulat „Urmele metafizice ale unui mit cosmogonic românesc”, publicat în *Analele ştiinţifice ale Universităţii „Al. I. Cuza” din Iaşi*, seria Filosofie, Tom XL – XLII, 1994-1996, în care am încercat să urmăresc prezenţa structurii mitului cosmogonic evocat în *Diferenţialele divine* a lui Lucian Blaga.
[6] Ion Mihail Popescu, „Patima întru metafizică”, în vol. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, p. 249.

Scanned with OKEN Scanner

mitul biblic geneza. Cei doi ar trebui să aibă un „părinte" cu atribute contradictorii: „Părintele a trebuit să fie, prin natura sa, atât divin, cât şi demonic. Ce prăpastie ar fi deschis gânditorul nostru în faţa ochilor miraţi ai obştei cu o asemenea concepţie despre Cel ce a fost mai înainte de Început. În folclorul nostru se schiţează o stare de concepţie. Poporul închipuia eresuri care înseamnă o abatere de la doctrina bisericească. Spiritul de gândire liberă ce răbufnea într-o asemenea abatere se rostea nu ca o învăţătură, ci ca o închipuire, ca un joc exegetic în fond de legendă. Puţin a lipsit însă, doar un strop de cuget îndrăzneţ şi liber, pentru ca din atari motive îngăimate ţărăneşte să se ivească şi o învăţătură despre Fiinţa de natură atât divină cât şi demonică, despre Prundul din care au crescut cei doi fraţi, Fârtate şi Nefârtate"[1]. După Ion Mihail Popescu, Blaga va realiza acest lucru în cosmologia sa, prin mitul metafizic al Marelui Anonim, contradictoriu în natura sa.

Judecând aceste puncte de vedere, luând în calcul argumentele şi contra-argumentele, nu cred că se poate trage o concluzie unilaterală cu privire la sursele gândirii antinomice blagiene. Dacă este să credem în teoria determinării stilistice, atunci sursa fondului cultural autohton trece în faţă. Putem gândi, apoi, că această predispoziţie moştenită pe cale stilistică a fost alimentată prin diverse alte surse exterioare, care au fost ţesute şi rafinate într-o formă originală. Este un scenariu posibil. Însă, este extrem de dificil de spus cum s-au petrecut lucrurile. Ceea ce ne frapează este că recunoaştem în ţesătura gândirii antinomice blagiene teme şi motive de proveniențe atât de diferite. Blaga ne poate apare, astfel, drept un extraordinar artizan, care a reuşit să se situeze la confluenţa acestor surse.

[1] Apud *Ibidem*, p. 250.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul 4

Lucian Blaga şi predilecţia pentru antinomic în filosofia românească

Tematizarea blagiană a antinomicului nu este un fapt singular în spaţiul filosofic românesc. Dimpotrivă, există aici un gen de predilecţie pentru tematizări în acelaşi registru, pe care o manifestă mai mulţi gânditori importanţi.

Acest lucru a fost sesizat de unii comentatori ai filosofiei româneşti. Astfel, într-un studiu despre semnificaţiile *Eonului dogmatic*, Teodor Dima distinge o direcţie pe care se înscrie spiritualitatea românească în secolul al XX-lea, legată de tematizarea contradicţiei[1].

La rândul său, într-un studiu centrat tot pe filosofia lui Blaga, Petru Ioan semnalează că tema contradicţiei, a antinomiei şi a opoziţiei în genere străbate gândirea mai multor filosofi români de marcă, fapt ce îl determină să se întrebe dacă nu cumva acest lucru ţine de o anume fatalitate ce marchează gândirea din acest spaţiu[2]. Într-un alt studiu, publicat mult mai recent, prilejuit de omagierea lui Ştefan Lupaşcu, logicianul ieşean reia această idee, identificând o „propensiune către contradictoriu" şi o „gândire favorabilă antinomicului" în logica şi filosofia românească[3].

Angela Botez sesizează, de asemenea, preocuparea semnificativă a unora dintre filosofii români pentru problema antinomiei[4] şi vorbeşte chiar despre conturarea în filosofia românească a secolului al XX-lea „a unui anume discurs asupra metodei filosofice care resemnifică contradicţia, antinomia..."[5].

Dacă lucrurile stau astfel, atunci tematizarea blagiană a antinomicului ne apare într-o altă lumină. Ea îşi pierde aerul straniu, integrându-se într-un

[1] Teodor Dima, „Posibile semnificaţii ale «Eonului dogmatic»", în *op. cit.*, p. 80.

[2] Petru Ioan, „«Zarea matriceală» a valorizării «dualismului transfigurat»", în Petru Ioan, *Logică şi filosofie*, Editura Institutul European, Iaşi, 1996, pp. 223-224.

[3] Petru Ioan, „Stéphane Lupasco et la propension vers le contradictoire dans la logique roumaine", în *Stéphane Lupasco. L'homme et l'oeuvre*, Éditions du Rocher, Paris, 1999, pp. 145, 156.

[4] Angela Botez, „Antinomie şi simetrie", în Angela Botez (coord.), *Simetrie şi asimetrie în univers*, Editura Academiei, Bucureşti, 1992, p. 149.

[5] Angela Botez, „Introducere" la vol. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, p. 10.

mediu de gândire ce ar putea mărturisi despre o anume constantă a spiritualităţii din acest spaţiu cultural. Oricum, devine şi din acest punct de vedere deosebit de semnificativă.

În cele ce urmează, voi urmări câţiva autori pe care îi consider mai reprezentativi pentru această „gândire favorabilă antinomicului" din filosofia românească. Îi voi aduce în discuţie, în ordine cronologică, pe Ştefan Lupaşcu, Mircea Eliade, Athanase Joja, Mihai Drăgănescu şi Basarab Nicolescu. Fiecare dintre aceştia desfăşoară anumite forme de gândire în care antinomicul este angajat într-un fel sau altul, în forme mai tari sau mai slabe, în structura discursului filosofic. De fiecare dată voi încerca o raportare la Lucian Blaga. În unele cazuri, vom putea remarca asemănări semnificative cu gândirea antinomică pe care el o dezvoltă, fără ca acest lucru să însemne mai mult decât simple „asemănări de familie".

Desigur, lista aceasta ar putea fi extinsă. S-ar putea adăuga, de exemplu, Mihai Eminescu[1] Ion Heliade Rădulescu, D.D. Roşca, Constantin Noica[2], Emil Cioran[3], Mircea Florian sau Petre Botezatu[4]. Dacă m-am oprit la cei enumeraţi mai înainte a fost şi pentru că, în cazul lor, am găsit o anumită asemănare cu tematizarea lui Blaga.

4.1. Logica dinamică a contradictoriului şi ideea terţului inclus

Aproape în aceeaşi perioadă în care Lucian Blaga era preocupat de resemnificarea antinomiei ca metodă a filosofiei şi ştiinţei, la Paris, filosoful de origine română Ştefan Lupaşcu (alias Stéphane Lupasco) aşeza bazele pentru o nouă viziune asupra lumii, în care contradicţia devenea „modalitatea constitutivă a gândirii şi a realului"[5]. La fel ca şi în cazul lui Blaga, punctul principal de

[1] În legătură cu predilecţia lui Eminescu pentru structuri din orizontul antinomicului, se poate vedea Irina Andone, *„Farmec dureros. Poetica eminesciană a contrariilor*, Editura Cronica, Iaşi, 2002.

[2] În timp ce textul cărţii de faţă îşi aştepta publicarea, în cadrul Simpozionului Naţional Constantin Noica, ediţia a III-a, desfăşurat în zilele de 5-6 mai 2011 la Universitatea „Petre Andrei" din Iaşi, am prezentat comunicarea „Elemente de gândire antinomică în filosofia lui Constantin Noica", ce va fi publicată în volumul aferent lucrărilor simpozionului.

[3] Predilecţia lui Cioran pentru gândirea paradoxală o semnalează Simona Modreanu, în „Paradoxul cioranian şi logica terţului inclus", *Revista 22*, nr. 20, 10-16 mai 2011.

[4] Teodor Dima sesizează faptul că ideea complementarităţii, pe care Petre Botezatu a descoperit-o odată cu elaborarea tezei sale de doctorat, a devenit un principiul ordonator al întregii sale opere, în orizontul ei ajungând la ideea de „antinomie metodologică" (Teodor Dima, „Petre Botezatu şi destinul determinismului", studiu introductiv la Petre Botezatu, *Cauzalitatea fizică şi panquantismul*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2002, pp. 8, 28-29).

[5] Constantin Noica, „Cuvânt înainte" la Stéphane Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

plecare pentru această încercare revoluţionară era experienţa microfizică[1]. Mărturie stă cartea din 1940, a lui Ştefan Lupaşcu, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, apărută pentru prima dată la Bucureşti, în limba franceză[2]. Entuziasmul autorului era atât de mare, încât cartea se încheia cu o propunere de schimbare a discursului asupra metodei, în care logica aristotelică a noncontradicţiei să fie schimbată cu una care să aibă în centru ideea „complementarităţii contradictorii"[3].

Voi încerca să urmăresc modul în care Ştefan Lupaşcu a gândit posibilitatea acestei logici a contradictoriului, într-un expozeu intenţionat mai extins, având în vedere puţina atenţie de care s-a bucurat până acum această idee în spaţiul românesc. Spre final, voi reveni asupra comparaţiilor cu Lucian Blaga.

Intuiţia contradictoriului şi modelul onto-logic clasic

Încă de la primele sale lucrări[4], filosoful francez de origine română avea să intuiască în manifestările istorice ale spiritului ceea ce va forma miezul întregii sale filosofii şi care îl va determina să întreprindă o încercare de schimbare radicală a modului de înţelegere. Este vorba de un *dualism antagonism* prezent în însăşi constituţia lucrurilor şi fenomenelor, pe care îl priveşte drept o *expresie a contradicţiei*[5].

Ştefan Lupaşcu aşează această idee în opoziţie cu o întreagă tradiţie filosofică occidentală, marcată de un soi de angoasă a contradictoriului, obişnuită

[1] Fapt considerat de către Basarab Nicolescu „o minunată coincidenţă" („Ştefan Lupaşcu – un model de gândire, un premergător. Basarab Nicolescu de vorbă cu Horia Bădescu", în *Jurnalul literar*, nr. 15-18, 2000).

[2] Stephane Lupasco, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1940.

[3] Ştefan Lupaşcu, *Experienţa microfizică şi gândirea umană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 280.

[4] Stéphane Lupasco, *Le dualisme antagoniste et les exigences historiques de l'esprit* şi *Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1935.

[5] Iată în acest sens o mărturisire a sa: „... cu deosebire în primele noastre lucrări, descopeream în economia existenţială a fiecărui fenomen, la originea oricărei experienţe şi sub imperativele moniste ale logicii clasice, sub axioma indiscutabilă şi nediscutată a unei noncontradicţii absolute drept condiţie *sine qua non* a noţiunii de adevăr şi coerenţă raţională, un *dualism antagonist* ireductibil, structural şi funcţional, care determină o *contradicţie fundamentală* (orice fenomen se descompune neîntârziat într-o dualitate, într-un cuplu analitic opoziţional de natură logică contradictorie; într-un fenomen apare întotdeauna, mai devreme sau mai târziu, un antifenomen, care îi este ataşat ca parte constitutivă: într-un corpuscul, de pildă, un anticorpuscul etc.). Însă, o asemenea stare de lucruri, departe de a anihila orice logică, părea, dimpotrivă, să pretindă spiritului uman una cu totul nouă, oricât de incomodă ar fi fost ea la început pentru deprinderile noastre mentale" (Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, Editura „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 2000, p. 6).

Scanned with OKEN Scanner

să privească gândirea şi lumea ca orientate spre non-contradicţie[1]. Această tradiţie este ataşată unui model ontologic „substanţialist", de origine aristotelică[2], în care cele ce sunt au o realitate de ordin substanţial, unitară, identică cu sine, fixă şi eternă.

Lupaşcu consideră că acest model ontologic a dat configuraţia logicii clasice: o logică statică, menită doar să expliciteze constituţia ontologică definitivă a lucrurilor, o logică a non-contradicţiei, constituită pentru o realitate ce exclude contradicţia. Logica aceasta, cu excepţia poate a încercărilor de logică polivalentă, n-a fost contestată niciodată, susţine filosoful francez de origine română. Chiar logica lui Hegel, care prin introducerea contradicţiei poate părea o „emancipare revoluţionară" de logica aristotelică, stă tot sub semnul acesteia, regăsind identitatea şi noncontradicţia în Ideea absolută[3]. În privinţa logicii moderne (logistica), aceasta n-a făcut decât să se degajeze de suportul metafizic aristotelic, devenind pur formală. Însă, a păstrat neschimbate principiile directoare ale logicii clasice[4]. Tocmai de aceea, Lupaşcu înglobează în expresia „logică clasică" „toate aceste logici, supuse celor trei principii şi constituind sectorul pur logic al corpului logico-metafizic aristotelic, prezent ca atare până azi în demersurile instinctive ale tuturor elaborărilor ştiinţifice"[5].

Filosoful francez de origine română respinge această „logică clasică" şi modelul ontologic substanţialist aferent, considerându-le inadecvate gândirii ştiinţifice moderne. Dacă fizica matematică clasică (galileo-newtoniană) se acomoda acestui model şi acestei logici[6], ele sunt complet inaplicabile în microfizică şi biologie, unde eterogenitatea este condiţia de posibilitatea a existenţei.

Pentru a putea realiza o reformă a gândirii, Lupaşcu propune un model ontologic relaţional, întemeiat pe ideea de *energie*. Trecută prin filtrul ultimelor experienţe şi teorii ştiinţifice, realitatea, în structurile ei fundamentale, i se înfăţişează cu totul diferit faţă de cum era zugrăvită în tablourile ştiinţifice şi filosofice anterioare. Pe scurt, el susţine[7] că toate obiectele, de la cele microfizice la cele astrofizice, se prezintă ca *sisteme energetice* dotate cu o anumită rezistenţă relativă, impusă de diverse forţe de legătură, cum ar fi cele de coeziune, de valenţă, de schimb, tocmai această rezistenţă dând reprezentării sensibile impre-

[1] *Ibidem*, p. 253.
[2] Stéphane Lupasco, „Energia şi materia vie", în *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 246.
[3] *Ibidem*, p. 254.
[4] *Ibidem*, p. 251.
[5] *Ibidem*, p. 252.
[6] „[...] vizând surprinderea unei substanţe materiale a cărei natură profundă sau temei ar fi alcătuit dintr-un continuu esenţialmente omogen (...) de o riguroasă identitate şi cu privire la care diversitatea lucrurilor, configuraţiile eterogene n-ar fi decât conjuncturi ale hazardului, ba, mai mult, aparenţe subiective ale reprezentării senzoriale" (*Ibidem*, p. 249).
[7] Stephane Lupasco, „Cele trei materii", în *Logica dinamică a contradictoriului*, p. 23

Scanned with OKEN Scanner

sia de realitate fizică consistentă, numită de obicei „materie". De fapt, ceea ce ne apare ca materie este energie structurată, prinsă în sisteme.

Structurarea acestei energii, sistematizarea ei, se realizează în baza unei alte logici decât cea care domina modelul ontologic clasic. În acest punct intervine „intuiţia contradictoriului"[1] a lui Ştefan Lupaşcu: „dincolo de reprezentarea fizico-matematică a fenomenelor naturale, bazată pe datele macroscopice ale experienţei şi ţesând un fel de pânză diafană omogenă şi continuă (prin intermediul infinitului matematic), ţâşneşte de pretutindeni un discontinuu de dualităţi antinomice şi un antagonism contradictoriu, atât structural, cât şi funcţional"[2]. Existenţa lumii pare să fie subîntinsă de un gen de *ordine a contradictoriului*, în totală opoziţie cu modelul metafizic substanţialist[3].

Cel mai puternic a alimentat această reprezentare a organizării contradictorii a realului *experienţa microfizică*. Legat de aceasta, faptul care i-a dat probabil cel mai puternic impuls şi l-a inspirat cel mai mult[4] a fost ideea *cuantei de energie*, formulată de Max Planck, care este un produs ($h = E\tau = I\lambda$) între mărimi corpusculare (energie (E) şi impuls (I)) şi mărimi ondulatorii (perioadă (τ) şi lungime de undă (λ)), aflate într-o relaţie de contradicţie. Pornind de aici, viziunea contradictoriului a lui Ştefan Lupaşcu s-a extins cu repeziciune[5]. De la cuanta de energie şi până la cele mai complexe sisteme, cum este, de exemplu, sistemul neuropsihic, totul se prezintă, în opinia argumentată ştiinţific a lui Lupaşcu, cu o structură dual contradictorie[6]. Iar în microfizic contradicţia pare să fie cea mai radicală[7].

[1] Benjamin Fondane, *Fiinţa şi cunoaşterea*, Editura „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 2000, p. 23.

[2] Stephane Lupasco, „Cele trei materii", în *op. cit.*, p. 53.

[3] „Orice fenomen, în «existenţialitatea» sa, este condiţionat de un antagonism de factori contradictorii. Orice cantitate, orice relaţie, orice formă «pozitivă» de la nivelul realităţii naturale, fizice, biologice comportă un antagonism indispensabil (...). Dar şi realitatea matematică, logică, filosofică, întreaga istorie a gândirii speculative mărturisesc despre aceeaşi luptă, care subzistă ireductibil chiar acolo unde interpretarea cea mai subtilă părea să o fi suprimat, între dinamisme, principii sau termeni logici contradictorii" (Vasile Tonoiu, „Studiu introductiv" la Ştefan Lupaşcu, *Experienţa microfizică şi gândirea umană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 12).

[4] Prefaţa, consideraţiile preliminare şi capitolul I ale lucrării *Experienţa microfizică*... sunt elocvente în acest sens.

[5] „Cuantificarea, care, după părerea noastră, constituie tocmai introducerea irezistibilă – şi inconştientă – a contradicţiei în sânul faptelor microfizice (...), trebuie să fie extinsă, astfel înţeleasă, la toate faptele?", se întreba mai mult retoric Lupaşcu în prefaţa lucrării sale, *Experienţa microfizică*... (Ştefan Lupaşcu, *Experienţa microfizică şi gândirea umană*, p. 31).

[6] Stephane Lupasco, „Cele trei materii", în *op. cit.*, p. 25.

[7] *Ibidem*, pp. 31-32.

Scanned with OKEN Scanner

Principiul antagonismului şi ideea unui nou discurs al metodei

Sprijinindu-se pe această intuiţie, filosoful francez de origine română îşi construieşte teoria onto-logică privitoare la structura energiei. Principiul care o guvernează este „*principiul antagonismului*"[1].

În formularea sa strictă, acest principiu afirmă că un element, un fenomen, un eveniment, un sistem este posibil datorită unui antagonism intrinsec. Orice sistem energetic, spune Lupaşcu, pretinde ca o condiţie *sine qua non* a existenţei sale prezenţa unor proprietăţi dinamice antagoniste[2]. Pe scurt, „energia nu poate fi posibilă sau cel puţin sesizabilă pentru noi în afara antagonismului său inerent"[3].

Principiul antagonismului va fi numit şi „principiul de complementaritate contradictorie"[4] şi pus drept nucleu al schiţei pentru un *nou discurs al metodei*, pe care autorul îl vede ca imperios necesar, urgent chiar: „*Principiul de complementaritate contradictorie trebuie să înlocuiască principiul de noncontradicţie, ca fundament al logicului*. În faţa unui fenomen oarecare, nu va mai trebui să cercetăm, drept condiţie logică a posibilităţii sale de existenţă, dacă ceva nu-l contrazice, ci tocmai ce anume îl contrazice, care îi este faţa complementară contradictorie: condiţia logică a existenţei sale este contradicţia sa. Câtă vreme nu vedem decât unul din termenii unui cuplu contradictoriu, altfel zis, câtă vreme ne găsim în faţa aspectului noncontradictoriu al unui fenomen, oricare ar fi el, nu observăm decât o parte din realitatea lui. Nu noncontradicţia, ci contradicţia trebuie să devină regula. Trebuie întotdeauna să ne întrebăm şi să cercetăm, cu titlu de complement existenţial şi constitutiv al unui dat oarecare, care este termenul lui contradictoriu (...). *Noua metodă va consta deci în a cerceta, în prezenţa unui fenomen oarecare, în primul rând care este fenomenul său contradictoriu* (...). Trebuie să îmbrăţişăm cu curaj universurile contradictorii şi să facem din ele însuşi fundamentul realităţii. Legea logică cea mai profundă este legea contradicţiei dinamice (nu legea noncontradicţiei)"[5].

Acest principiu este destinat să schimbe fundamentele gândirii şi cunoaşterii ştiinţifice. Dacă ştiinţa clasică şi gândirea umană în genere au fost orientate spre căutarea legilor de permanenţă şi de identitate care să condiţioneze schimbările şi variaţiile, va trebui să se caute legile contradicţiei dinamice ce guvernează realitatea. Legea complementarităţii contradictorii trebuie să

[1] Acestui principiu îi va dedica cartea *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Paris, 1951.
[2] Stephane Lupasco, „Cele trei materii", în *op. cit.*, p. 26.
[3] *Ibidem*, p. 27.
[4] Ştefan Lupaşcu, *Experienţa microfizică şi gândirea umană*, p. 277.
[5] *Ibidem*, pp. 277-278.

Scanned with OKEN Scanner

devină „postulatul însuşi al metodei ştiinţifice... generalizate sau al cunoaşterii riguros integrale”[1].

Pentru a realiza acest lucru, Ştefan Lupaşcu considera că va trebui să se înceapă cu o reformă a logicii. Logica clasică este una a lui „*da* sau *nu*”, a alegerii între aceste două situaţii, guvernată de principiul noncontradicţiei. Este o logică a evitării contradicţiei, prin actualizarea absolută fie a unui termen, fie a opusului său extrem, suprimând, în felul acesta, termenul complementar. De aceea, este o „logică ideală”, care nu se poate realiza în practică. În logica practică, activă, „niciodată unul din termenii contradictorii ai logicului nu poate fi riguros suprimat; poate lua forma aparenţei, o aparenţă care să-l estompeze din ce în ce mai mult, dar nu va dispărea...”[2]. În consecinţă, Lupaşcu susţine o înlocuire a logicii generale ce guvernează gândirea: „logica generală sau formală sau principială trebuie... să fie o logică imanentă a posibililor contradictorii, o logică a complementarităţii dinamice. Fundamentul său este principiul contradicţiei sau principiul antagonismului”[3].

O logică a contradictoriului. Ideea terţului inclus

Logica pe care o întrevede Ştefan Lupaşcu se construieşte pe o distincţie conceptuală care, se pare, îi defineşte „registrul interogaţiei metafizice”[4], pentru că ea „organizează şi reglează, domină arhitectonic toate cuplurile categoriale prin care se exprimă «pulsaţia universalului»”[5]. Este vorba de cuplul antinomic *actualizare-potenţializare*. Numai cu ajutorul acestuia devine posibilă o ordine logică contradictorie în existenţialitatea fenomenală. Voi urmări acest lucru în continuare.

Văzusem că, în viziunea onto-logică a lui Ştefan Lupaşcu, oricărui fenomen, eveniment sau element (*e*) îi este asociat, structural şi funcţional, un antifenomen, antieveniment sau antielement (*non-e*), sau, mai simplu, că nici un sistem energetic (şi totul este energie) nu se poate menţine fără coexistenţa unor forţe contradictorii ce-i definesc structura[6]. Însă, şi aici intervine cuplul antinomic de care vorbeam, această asociere contradictorie nu are loc oricum, ci sub forma unei relaţii dinamice. Atunci când una dintre aceste forţe se actualizează, cealaltă trece în potenţă, rămânând în secundar. Ele nu se pot actualiza în acelaşi timp. Dar, lucru foarte important, care iese din cadrele logicii clasice a

[1] *Ibidem*, p. 279.
[2] *Ibidem*, p. 280.
[3] *Ibidem*.
[4] Ilie Pârvu, „Registrul interogaţiei metafizice la Ştefan Lupaşcu”, în *Revista de filosofie*, nr. 4, 1998, p. 491.
[5] *Ibidem*, p. 488.
[6] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

noncontradicţiei, acestea nu pot nici să se actualizeze total, aruncând în neant, în nonexistenţă forţa opusă. „Caracterul sistemic al realităţii provine, pentru Lupasco, din faptul că nu este posibilă o *actualizare totală* sau o *potenţializare totală* a unei forţe, oricare ar fi aceasta..."[1].

În interiorul acestei relaţii, există o situaţie când ambele elemente se găsesc într-o stare de egală potenţializare şi egală actualizare unul faţă de altul, de fapt o semi-actualizare şi semi-potenţializare. Ştefan Lupaşcu vede aici o situaţie opusă principiului clasic al terţului exclus, pe care o va numi *starea de terţ inclus*, sau mai simplu *starea T*[2]. Aici, elementele *e* şi *non-e* coexistă la acelaşi nivel, aflându-se într-un echilibru fragil de o tensiune maximă. În această stare, ele sunt „cele mai contradictorii", spune filosoful francez de origine română[3]. Prin egala actualizare şi potenţializare, relaţia antagonică dintre ele devine acută. Dacă în celelalte cazuri raportul antagonic se detensiona prin actualizarea unui termen în defavoarea celuilalt, tinzând, la limită, către dispariţia totală a antagonismului, în acest caz cei doi termeni sunt în echilibru. Admiţând să transferăm ideea de antinomie la nivel ontologic, am putea spune că *starea T* este o reprezentare a acesteia. Dacă, în mod normal, elementele contradictorii sunt despărţite de o disjuncţie exclusivă, în *starea T* acestea par să se conjuge într-o structură antinomică.

În legătură cu relaţia de contradicţie dintre elemente, trebuie să înţelegem că în onto-logica lui Ştefan Lupaşcu aceasta nu dispare niciodată. Este adevărat că în *starea T* elementele contradictorii sunt prezente la acelaşi nivel, în rest acestea fiind despărţite prin dinamismul actualizare-potenţializare. Însă, această despărţire nu duce niciodată la desfiinţarea relaţiei lor antagonice. Elementul care se actualizează nu ajunge niciodată să-şi fie suficient sieşi (adică independent), ci există tocmai prin complicitate cu opusul său aflat în stare latentă. Ele nu pot fi despărţite, ci merg totdeauna împreună. Altfel spus, tensiunea contradictorie nu este în nici un moment stinsă complet.

Postulatul fundamental al logicii pe care o propune Lupaşcu exprimă tocmai această proprietate a elementelor contradictorii din structura sistemelor. Iată formularea sa: „Oricărui fenomen, sau element, sau eveniment logic, ca şi judecăţii care îl gândeşte, o propoziţie care îl exprimă sau semnului care îl simbolizează: lui *e*, de exemplu, trebuie să-i fie asociat întotdeauna, structural şi funcţional, un antifenomen, sau antielement, sau antieveniment logic, şi deci o judecată, o propoziţie, un semn contradictoriu: *non-e* sau *ē*; şi într-un asemenea

[1] Solomon Marcus, *Timpul*, Editura Albatros, Bucureşti, 1985, p. 150.

[2] Deşi descoperită ulterior formulării principiului antagonismului, ideea *terţului inclus* va deveni „cheia de boltă a filosofiei lupaşciene" (Basarab Nicolescu, „Ştefan Lupaşcu şi terţul inclus", în Petru Ioan (coord.), *Ştefan Lupaşcu: un gânditor pentru mileniul trei*, vol. 2, Editura „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 2001, p. 6).

[3] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

mod, încât *e* sau *ē* nu vor putea fi niciodată decât potenţializate prin actualizarea lui *ē* sau *e*, nu făcute să dispară, astfel ca fie *ē*, fie *e* să-şi fie suficiente lor înşile într-o independenţă şi deci o non-contradicţie riguroasă – ca în orice logică, clasică sau de altă natură, care se întemeiază pe atotputernicia principiului non-contradicţiei"[1].

În expresie simbolică, acest postulat se transcrie sub forma următoarelor „implicaţii contradicţionale de bază"[2]:

$$eA \supset \bar{e}P\,;\ \bar{e}A \supset eP\,;\ eT \supset \bar{e}T$$
$$eP \supset \bar{e}A\,;\ \bar{e}P \supset eA\,;\ \bar{e}T \supset eT$$

unde indicii A, P şi T ai simbolurilor *e* şi *ē* semnifică actualizarea, potenţializarea, respectiv starea nici actuală nici potenţială (sau semiactuală şi semipotenţială) a unui termen faţă de termenul antitetic. Formula clasică a noncontradicţiei, exprimabilă prin –(e . ē), este înlocuită cu „conjuncţiile contradicţionale de bază":

$$eA \,.\, \bar{e}P\,;\ \ \bar{e}A \,.\, eP\,;\ \ eT \,.\, \bar{e}T$$

pe care Lupaşcu le mai numeşte şi „dualităţi elementare contradicţionale" sau „cuante logice", acestea fiind funcţii ale raportului dintre actualizare şi potenţializare[3].

Deşi pare să ne întoarcă pe căi ocolite la principiul clasic al noncontradicţiei (nu se poate să fie actual şi *e* şi *non-e*), cuplul actualizare–potenţializare ne plasează, de fapt, într-un dualism contradictoriu ireductibil. Spun aceasta deoarece distincţia *actual-potenţial* nu se suprapune peste distincţia *fiinţă-nefiinţă (existenţă-nonexistenţă)*. La Ştefan Lupaşcu, actualul şi potenţialul sunt, ambele, moduri ale fiinţei (existenţei) sau realităţii, astfel că elementul potenţializat nu dispare, ci trece în secundar, însoţind din umbră elementul care se actualizează. Dacă în istoria filosofiei potenţialitatea a fost devalorizată şi scoasă în afara existenţei autentice, în secolul al XX-lea, pornind de la mecanica cuantică, „s-a produs pentru prima oară o interpretare ontologică a posibilităţii, o ridicare a virtualului la demnitatea ontologică deplină a existenţei real-actuale", graţie în primul rând lui Werner Heisenberg care „a formulat cea mai importantă consecinţă metafizică a teoriei cuantice prin ideea că aceasta necesită o nouă categorie, pentru a desemna starea cuantică, o «modalitate situată între posibilitatea logică şi actualitate» pe care el o numeşte *potentia*"[4]. Gândirea lui

[1] *Ibidem*, p. 11.
[2] *Ibidem*, p. 12.
[3] *Ibidem*.
[4] Ilie Pârvu, „Registrul interogaţiei metafizice la Ştefan Lupaşcu", în *op. cit.*, p. 490.

Scanned with OKEN Scanner

Ştefan Lupaşcu se constituie în acest areal filosofic, urmărind să dea un răspuns problemei raportului actual-potenţial din mecanica cuantică[1]. El va prelua ideea de „realitate potenţială" sau de „stare virtuală" din teoria mecanicii cuantice, punând-o la egalitate cu aceea de „realitate actuală", văzând în relaţia lor o dualitate contradictorie dinamică ce devine un fel de structură elementară, de tip transcendental, prin care „posibilitatea se determină ontologic plenar, încetând a mai fi doar o «umbră a actualităţii»"[2].

Ceea ce dă o şi mai mare specificitate acestei logici pe care o propune Lupaşcu este faptul că există o anumită dinamică în aceste raporturi, că cele trei situaţii de mai sus nu sunt fixe. Contradicţia angajată în această logică este o *contradicţie dinamică*. Dinamismul contradictoriului se vădeşte în primul rând în faptul că actualizarea unui element implică potenţializarea antielementului său. Mai mult decât atât, chiar elementele care intră în această relaţie sunt dinamice, în sensul că – prin natura lor energetică – sunt actualizări, adică treceri de la o stare potenţială la una actuală. Firește, aceasta implică o trecere inversă a unor antielemente. Pentru că lucrurile stau aşa, postulatul fundamental al logicii dinamice a contradictoriului este transcris în expresie simbolică astfel[3]:

$$(eP \rightarrow eA) \supset (\bar{e}A \rightarrow P\bar{e}); (\bar{e}P \rightarrow \bar{e}A) \supset (eA \rightarrow eP)$$

În orice trecere de la o stare potenţială la una actuală, vectorul logic trece prin *starea T*. Ea este un fel de nucleu al logicii dinamice a contradictoriului. Acest lucru se transcrie formal astfel:

$$(eP \rightarrow eT) \supset (\bar{e}A \rightarrow \bar{e}T); (eT \rightarrow eA) \supset (\bar{e}T \rightarrow \bar{e}P)$$
$$(\bar{e}P \rightarrow \bar{e}T) \supset (eA \rightarrow eT); (\bar{e}T \rightarrow \bar{e}A) \supset (eT \rightarrow eP)$$

În aceste raporturi logice dintre elementele contradictorii ale sistemelor, atunci când se manifestă actualizarea şi potenţializarea vectorilor antagonişti, există o tendinţă către noncontradicţie. Actualizarea unui element potenţializează antielementul său şi are tendinţa de a-l anihila definitiv, abolind contradicţia dintre el şi acesta. Însă, Lupaşcu atrage atenţia că această noncontradicţie către care se tinde este întotdeauna *relativă*, deoarece „o contradicţie reziduală, o interdicţie constitutivă contradictorie o limitează şi o relativizează, nepermiţându-i decât un anumit grad, mai mic sau mai mare, de actualizare, timp în care contradicţia slăbeşte şi astfel se potenţializează relativ. Dar cînd *e* sau *ē* nu poate fi nici actual, nici potenţial şi deci *ē* sau *e* nu este el însuşi nici potenţial, nici

[1] *Ibidem*, p. 491.
[2] *Ibidem*, p. 493.
[3] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

actual ($eT \supset \bar{e}T$), în acest caz este respinsă, slăbită, potenţializată non-contradicţia, în timp ce contradicţia se întăreşte şi se actualizează. Această contradicţie nu poate totuşi să aibă loc între termeni contradictorii riguros actuali, adică absoluţi"[1]. Nu voi prezenta aici argumentaţia lui Ştefan Lupaşcu. Reţin doar esenţialul, anume că, oricât de departe ar fi împinsă potenţializarea unui element, *noncontradicţia absolută nu va putea fi atinsă niciodată.* În schimb, *contradicţia este o stare prin care se trece frecvent şi obligatoriu* în dinamica contradictoriilor, deşi nu este o contradicţie absolută. Aceasta este *starea T*, starea de „terţ inclus".

În opinia lui Ştefan Lupaşcu, spre deosebire de logica clasică ce era una a noncontradicţiei absolute, logica dinamică a contradictoriului este una a noncontradicţiei relative, care este de fapt una a contradicţiei permanente. Logica clasică apare drept un caz particular şi ideal al logicii dinamice a contradictoriului[2]. Ea s-ar putea obţine prin actualizarea absolută a unuia dintre elementele contradictorii (e sau $\bar{e}$), ceea ce este imposibil: „Această eventualitate este imposibilă în virtutea însăşi a postulatului nostru fundamental, conform căruia, cum ştim, o potenţializare implică o actualizare contradictorie $eP \supset \bar{e}A$ şi după care, când ne găsim în prezenţa aceleiaşi potenţializări a doi vectori contradictorii, înseamnă că ei se află în starea $T \equiv \sim A \sim P$, adică mai au în faţa lor încă o marjă de potenţialitate... şi deci sunt în imposibilitatea de a fi atins infinitul potenţializării"[3]. Eliminând contradicţia, logica clasică, apare ca imposibilă în raport cu logica dinamică a contradictoriului, deoarece obţinerea noncontradicţiei absolute are nevoie „de o trecere spre infinit, care este un salt în afara logicului..."[4].

O dialectică fără „sinteză"

Ştefan Lupaşcu atribuie logicii dinamice a contradictoriului un *caracter dialectic*[5]. Dar ea diferă mult de logica dialectică a lui Hegel, care nu s-a putut elibera de tradiţia raţionalistă şi identificatoare aristotelică, inventând ideea *sintezei*, în care se vor topi toate contradicţiile. Lupaşcu crede că ceea ce îl desparte pe Hegel de logica dinamică a contradictoriului este faptul că nu a sesizat dinamica contradictoriului prin proprietăţile de actualizare şi potenţializare[6].

Experienţa ştiinţifică contemporană, crede filosoful francez de origine română[7], nu confirmă sintetismul hegelian. Odihna pe care raţiunea filosofică,

[1] *Ibidem*, p. 15-16.
[2] *Ibidem*, p. 19.
[3] *Ibidem*, p. 20.
[4] *Ibidem*, p. 21.
[5] *Ibidem*, p. 25.
[6] *Ibidem*, pp. 25-26.
[7] Stephane Lupasco, „Cele trei materii", în *op. cit.*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

chiar şi cea dialectică, o cere în fiinţa lucrurilor şi a lumii în ansamblul ei, împăcarea antagonismelor, soluţionarea contradicţiilor, nu există şi nu pot să existe. Sistemele fizice şi biologice se construiesc din antagonisme sau contradicţii, fără însă ca aceste sisteme să fie sinteze.

Logica dinamică a contradictoriului susţine o dialectică în care nu mai există sinteza hegeliană. *Starea T* nu este nicidecum o sinteză, ci exact opusul acesteia, deoarece sinteza hegeliană este menită să stingă contradicţia, pe când în *starea T* contradicţia este cea mai intensă. Deşi se înscrie în tradiţia gândirii dialectice moderne, *viziunea lui Ştefan Lupaşcu este una antinomică, iar nu sintetistă*[1].

De altfel, acest fapt face ca logica dinamică a contradictoriului să fie o *tridialectică*, în sensul că, prin structura ei de bază, generează şi susţine trei dialectici, trei dezvoltări diferite ale relaţiilor dintre elementele contradictorii[2]: o dialectică orientată spre actualizarea elementului pozitiv, una inversă, orientată spre actualizarea opusului acestuia şi o dialectică a *stării T*. Aceste trei dialectici, arată Lupaşcu, se coordonează între ele, generând un lanţ arborescent nesfârşit[3].

Aplicaţii ale logicii dinamice a contradictoriului. Ipostaze ale „stării T"

Logica dinamică a contradictoriului guvernează, în opinia lui Ştefan Lupaşcu, întreaga organizare a lumii. De aceea, devine o grilă de lectură aproape universală, având aplicaţii multiple.

Prima aplicaţie, în ordinea importanţei, este cea *ontologică*. Astfel, cele trei relaţii contradicţionale elementare stau la baza sistematizării energiei ce compune universul. Pentru a obţine această sistematizare, Lupaşcu reduce varietatea forţelor la antagonismul dintre forţele *omogenizante* şi cele *eterogenizante*, care se manifestă peste tot la nivelul energiei. Plecând de aici, el dezvăluie[4] „trei orientări privilegiate" ale sistematizării energiei, trei structurări diferite, care conduc la trei *tipuri de materii* (sau coagulări energetice): o structurare cu antagonism simetric, în care forţele sau sistemele antagoniste se echilibrează la acelaşi nivel de actualizare şi potenţializare, şi două structurări cu antagonism disimetric, în dezechilibru, inverse una celeilalte.

În una dintre direcţii, antagonismul sistematizator este dezechilibrat în favoarea factorilor dinamici omogenizanţi, care potenţializează progresiv, cu fiecare transfer de energie, factorii diversificării. Aceasta este situaţia în ceea ce numim *materie fizică* sau *macrofizică*, materie anorganică, neînsufleţită. În direcţia inversă, antagonismul este disimetric în favoarea forţelor eterogenizante,

[1] Solomon Marcus, *Timpul*, p. 155.
[2] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 26.
[3] *Ibidem*, p. 27.
[4] Stephane Lupasco, „Cele trei materii", în *op. cit.*, pp. 29-50.

Scanned with OKEN Scanner

constituind ceea ce Ştefan Lupaşcu numeşte *materia biologică* sau *materia vie*[1]. La încrucişarea acestor două căi opuse de sistematizare (şi degradare) a energiei, ca un fel de coexistenţă inhibitoare a lor, se situează sistematizarea microfizică sau cuantică, ipostazierea ontologică a *stării T* din logica dinamică a contradictoriului. De fapt, această a treia materie se dovedeşte a fi sursa sau punctul de plecare al celor două anterioare, fiind un fel de materie-mamă[2]. Această materie apare ca o urzeală ce cuprinde întregul univers, în care cele două materii antagoniste sunt cuprinse în mod potenţial şi din care derivă[3]. În ea, tendinţele omogenizante şi cele eterogenizante se păstrează într-o coexistenţă echilibrată, unde antagonismul este maxim. Forţele antagonice nu reuşesc să se actualizeze nici unele nici celelalte, rămânând într-o semi-actualizare şi semi-potenţializare reciproce.

Mai există, însă, o sistematizare energetică în ontologia lui Ştefan Lupaşcu. Este vorba de un domeniu al manifestării energiei care îşi are independenţa sa, anume domeniul psihic sau neuropsihic. Sistematizarea energetică neuropsihică apare în anumite zone ale materiei vii, atingând o cotă maximă la om. Lupaşcu constată[4] că aceasta „prezintă puternice analogii" cu sistematizarea microfizică. În două lucrări ulterioare[5], filosoful francez de origine română va dezvolta mult această idee, acreditând ceea ce se numeşte în sistemul său de gândire *materia psihică*. Ceea ce este, însă, mai important în legătură cu materia psihică este că, încă din această lucrare apărută 1960, Lupaşcu leagă materia psihică de materia microfizică, considerându-le ca fiind de aceeaşi natură[6]. Ipoteza sa este că materia microfizică nu rămâne mereu la nivelul discretului ci formează în altă parte un univers nou, o manifestare energetică distinctă, care este tocmai materia psihică. Acest lucru se petrece graţie arborescenţei deductive înscrisă în energie, adică succesiunii sistemelor de sisteme cu antagonism simetric, care se succed datorită faptului că dinamismele antagoniste, în oscilaţia lor ritmică, trec regulat prin acest punct de relativ echilibru. Aceasta înseamnă că materia psihică nu este o a patra materie ci este de aceeaşi esenţă cu materia microfizică. Nu voi intra aici în interstiţiile argumentării lupaşciene a acestei idei. Tot ce reţin este că filosoful francez de origine română argumentează, aş spune exhaustiv, că logica sau dialectica contradictorială pe care a dezvăluit-o la nivel microfizic se regăseşte în zonele „înalte" ale psihicului. Tocmai aceasta face posibile acele fenomene psihice specific umane pe care le va numi „conştiinţa conştiinţei" şi

[1] *Ibidem*, p. 39.
[2] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 58.
[3] „Materia-energie fizică şi materia-energie vie sunt potenţial conţinute într-o a treia materie, materia cuantică, aceasta fiind ţesătura întregului univers" (Solomon Marcus, *Timpul*, p. 154).
[4] Stephane Lupasco, „Cele trei materii", în *op. cit.*, p. 47.
[5] Este vorba de *L'énergie et la matière psychique (Ses logique normales et pathologiques)*, Juillard, Paris, 1974 şi *L'Univers psychique*, Denoël / Gonthier, Paris, 1979.
[6] Stephane Lupasco, „Cele trei materii", în *op. cit.*, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

„cunoaşterea cunoaşterii". Ele sunt fenomene psihice de ordinul al doilea, omul fiind singurul care poate fi conştient de conştiinţa sa prezentă în toate procesele psihice şi singurul care poate dezvolta o cunoaştere asupra propriei sale cunoaşteri. Ele sunt expresii ale *stării T*, fiind analogul psihic al cuantelor de energie. În starea de conştiinţă a conştiinţei, omul stăpâneşte contradicţia, adică este într-un punct de intersecţie dintre desfăşurări psihice divergente. De aceea, Lupaşcu afirmă că aici se află sursa libertăţii şi necondiţionalităţii, punctul în care omul poate realiza ceea ce se numeşte „control".

Aceste trei materii epuizează spaţiul logic (în această logică dinamică a contradictoriului) al posibilităţilor de sistematizare a energiei în universul nostru. În baza acestui sistem conceptual format din cele două cupluri antinomice (actualizare-potenţializare; omogenitate-eterogenitate) şi a celor trei relaţii contradicţionale ce stau la baza logicii energiei, nu sunt posibile decât trei şi numai trei sistematizări energetice, din jocul lor configurându-se acest univers pe care îl cunoaştem.

Pe acest model, Ştefan Lupaşcu îşi aplică logica în mai toate domeniile ştiinţelor socio-umane. Descoperă, astfel, trei etici sau tipuri de comportament al omului în acţiune[1], trei tipuri de boală psihică şi remedii aferente, trei forme de organizare socio-politică şi trei tipuri de organizare a experienţei religioase[2]. Nu voi urmări aici toate aplicaţiile. Mă voi referi doar la câteva, care pun mai pregnant în valoare ideea *stării T*, cea mai reprezentativă pentru tema prezentei cercetări. Este vorba de experienţa cunoaşterii, experienţa artistică, experienţa mistică şi cea religioasă.

Cunoaşterea este un raport între un subiect care cunoaşte şi un obiect de cunoscut, în care subiectul înaintează către obiect. Acest raport poate fi înţeles prin grila logicii pe care ne-o propune Lupaşcu. Astfel, cu cât înaintarea spre obiect este mai puternică, cu atât subiectul dispare din raza cunoaşterii: „Cu cât este mai mare măsura în care reprezint un proces activ, cu atât este mai mică aceea în care mă văd acţionând, pentru a nu mă mai vedea deloc ca atare"[3]. Cu cât suntem mai absorbiţi de o anume activitate, cu atât atenţia asupra propriilor acte, conştiinţa de sine trece în secundar. Este şi aici în joc aceeaşi operaţie logică a actualizării şi virtualizării. Factorul sau elementul ce se actualizează, în acest caz procesul de cunoaştere, adică subiectul, intră în necunoaştere, în subconştient, pe când elementul care se virtualizează, adică se obiectivizează, devine obiect al cunoaşterii[4]. Atunci când conştientizăm un proces, în cazul de

[1] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, pp. 34-61.
[2] Ştefan Lupaşcu, *Universul psihic*, Editura Institutul European, Iaşi, 2000, pp. 246-248; *Omul şi cele trei etici ale sale*, pp. 58-59.
[3] Ştefan Lupaşcu, *Logică şi contradicţie*, Editura „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 2002, p. 58.
[4] *Ibidem*, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

faţă procesul însuşi de cunoaştere, îl smulgem necunoaşterii sau subconştientului, făcând din el o virtualitate obiectivă[1]. Astfel se naşte *cunoaşterea cunoaşterii*[2].

Cunoaşterea şi cunoaşterea cunoaşterii sunt invers proporţionale: „A cunoaşte înseamnă a evolua către noncontradicţie; a cunoaşte cunoaşterea înseamnă a evolua către contradicţie şi viceversa"[3]. În actul de cunoaştere, câmpul conştiinţei se populează cu o realitate şi trece oarecum în ireal ceea ce este în afara acesteia, opusul ei, inclusiv subiectul care cunoaşte. Cunoaşterea cunoaşterii, însă, este cunoaşterea contradicţiei ce susţine procesul cunoaşterii şi a faptului că noncontradicţia spre care tinde cunoaşterea este totdeauna relativă[4]. Se poate spune că ea este cunoaşterea cunoaşterii, dar şi a necunoaşterii, a faptului că, în actul de cunoaştere, cunosc şi ignor în acelaşi timp, că actualizarea unei valori nu poate fi totală, ci este însoţită de opusul ei, pe care atunci nu îl conştientizez sau nu îl cunosc. Cunoaşterea cunoaşterii este un fenomen care nu ar fi posibil dacă logicul nu ar avea o structură dinamică contradictorie, crede Ştefan Lupaşcu[5]. Ea va fi considerată ulterior drept caracteristică pentru *starea T.*

O altă experienţă reprezentativă pentru logica stării T este cea *artistică* sau *estetică*. În acest sens, încă din 1947, când nu formulase încă ideea unei a treia logici, Lupaşcu sesiza acest specific al experienţei estetice, spunând că ea vizează contradicţia[6]. Argumentul său era legat de faptul că experienţa estetică, indiferent că este vorba de creator (artistul) sau de spectator (receptorul de artă), presupune contemplaţie, adică se sustrage propriu-zis acţiunii şi se angajează în sfera cunoaşterii cunoaşterii[7]. Argumentul acesta este dezvoltat şi dintr-un alt punct de vedere. Lupaşcu priveşte fenomenul estetic ca „o etapă a devenirii logice, o etapă inerentă structurii şi mecanismului însuşi al logicului"[8]. Astfel, fiind un fenomen al cunoaşterii cunoaşterii, arta este invers proporţională cu dezvoltarea cunoaşterii, care se împotriveşte posibilităţilor cunoaşterii cunoaşterii. Totuşi, cunoaşterea cunoaşterii nu este posibilă fără o cunoaştere dezvoltată. De aceea, arta se dezvoltă cu precădere la sfârşitul unei perioade de dezvoltare a

[1] *Ibidem*, p. 61.
[2] *Ibidem*, p. 70.
[3] *Ibidem*, p. 74.
[4] *Ibidem*, p. 73.
[5] *Ibidem*, p. 75.
[6] *Ibidem*, p. 134.
[7] „Dar noi ştim ce înseamnă să te sustragi acţiunii, să te mulţumeşti să contempli: înseamnă să opreşti dezvoltarea unuia sau altuia dintre cele două dinamisme antagoniste, mai exact a celor două deveniri ale logicului, dezvoltare ce reprezintă tocmai acţiunea. Şi cum s-o opreşti dacă nu printr-o devenire contradictorie ce urmează, la rândul ei, să fie dezvoltată. Se naşte, astfel, acel proces pe care l-am numit *cuantic*, ce duce la contradicţie. Dar a te sustrage acţiunii şi a declanşa un proces de contradicţie înseamnă, după cum se ştie, a inaugura procesul de cunoaştere a cunoaşterii." (*Ibidem*, p. 134).
[8] *Ibidem*, p. 139.

Scanned with OKEN Scanner

cunoaşterii, atunci când aceasta intră în criză. Criza este ambianţa cea mai prielnică pentru apariţia artei. Aceasta pentru că criza declanşează cunoaşterea cunoaşterii, adică un fel de stadiu *cuantic* al cunoaşterii, în care predomină contradicţia.

Această structură logică a artei, această situare în momentul contradicţiei face din ea „un elan către libertate (a indiferenţei), către necondiţional"[1]. Conştiinţa artistică sau estetică se construieşte la întretăierea drumurilor dintre raţionalitate şi iraţionalitate, într-un punct în care ea se eliberează de amândouă. De aici decurge şi caracterul dezinteresat al artei, aspectul ei de finalitate fără scop, de joc: „jocul ce caracterizează orice fenomen estetic este o luptă, un conflict în sine. El se înfăţişează ca atare tocmai pentru că elementele antagoniste care constituie jocul îşi inhibă reciproc dinamismul"[2].

Datorită acestei situări în contradictoriu, arta nu este nici reală nici ireală, nici adevăr nici neadevăr, fiind simultan ambele, undeva la jumătatea drumului. Astfel, „mitul, fabula, simbolul, alegoria ... prin însăşi esenţa lor, nu sunt şi nu pot fi realităţi, după cum nu sunt nici irealităţi, întrucât nu sunt adevărate: ele sunt ficţiuni în care realitatea şi irealitatea, pe de o parte, cele două adevăruri, afirmativ şi negativ, al identităţi şi al nonidentităţii, general şi particular, necesar şi întâmplător, spaţial şi temporal etc... pe de alta, coexistă virtual..."[3].

Privind, mai târziu, arta din perspectiva eticilor ce ghidează acţiunea omului, argumentele de mai sus vor primi o înfăţişare nouă şi mai bogată. „Morala metodologică a artistului – fie că este vorba de un plastician, de un artist al cuvântului sau al sunetului – este morala contradictoriului cel mai intens...", va spune Lupaşcu[4]. El nu este nici subiectul omogenezei macrofizice, nici al eterogenezei biologice. Artistul este o fiinţă „esenţialmente psihică", ceea ce înseamnă că este sediul *conştiinţei conştiinţei* şi *cunoaşterii cunoaşterii*. Artistul nu mai este nici subiect, nici obiect. Atunci când lucrează, el inhibă atât forţele subiectului cât şi pe cele ale obiectului, într-o semi-actualizare şi semi-potenţializare plină de tensiune. Subiectul este absorbit de obiect şi obiectul de subiect. „El se cunună cu obiectul prin subiectul său, care se întemeiază în acesta, iar obiectul se cunună cu subiectul său. La drept vorbind, nu mai este decât un semi-subiect şi un semi-obiect, fuziunea antagonistă şi contradictorie a celor doi. Din acest moment drumul este liber pentru libertatea şi necondiţionalitatea psihismului, pentru imaginaţia lui creatoare, altfel spus, a singularităţii, a amestecului antagonist şi contradictoriu al parametrilor fizici şi biologici specifici artistului, personalităţii sale profunde şi «inspiraţiei» sale"[5]. Din această

[1] *Ibidem*, p. 136.
[2] *Ibidem*, pp. 137-138.
[3] *Ibidem*, p. 142.
[4] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, p. 52.
[5] *Ibidem*, pp. 53-54.

Scanned with OKEN Scanner

poziţie oarecum ambiguă, artistul cunoaşte lumea, dar de fapt o semicunoaşte, acţionează asupra lumii, dar, de fapt, semiacţionează, ca într-un vis. „Artistul visează treaz, visul stăpâneşte starea de veghe şi starea de veghe stăpâneşte visul"[1]. În actul artistic autentic, psihicul este la tensiunea sa contradictorie cea mai intensă: „sistemele sale aferente şi eferente sunt într-o interperturbare inhibitoare şi creatoare". În acest moment, e ca şi cum artistul ar înainta „pe o coardă fixă între două abisuri"[2]. Riscul care îl paşte dacă se abate de la etica artistică este, pe de o parte, de a fi acaparat de forţele omogenizante ale sistemelor sale aferente şi eferente, care îi vor oferi cunoaşterea lumii, ceea ce îl va duce la un raţionalism şi realism al operei, pe de altă parte, de a „luneca într-o eterogenitate prea liberă", care va genera dispariţia formei şi invazia detaliului, a fragmentarului.

O altă experienţă ce funcţionează după logica terţului inclus este, în opinia lui Ştefan Lupaşcu, *experienţa mistică*. După el „comportamentul misticului este şi mai paradoxal decât cel al artistului"[3]. Când spune acest lucru, are în vedere faptul că experienţa mistică se situează, pe de o parte, la fel ca şi cea estetică, în zona contradictoriului, adică a conştiinţei conştiinţei, a psihismului înalt, iar pe de altă parte, ea se angrenează pe panta noncontradicţiei, deoarece misticul nu se mulţumeşte cu ficţiunea, aşa cum face artistul, ci ar vrea să trăiască materia, să o realizeze. „Misticul se împarte, astfel, între calea unei experienţe contradictorii şi aceea a unei experienţe necontradictorii"[4]. El este, în acelaşi timp, un estetician şi un om care vrea să facă experienţa etică, în sensul ei de bază, ca fugă de contradicţie în direcţia actualizării uneia dintre valori. Dacă experienţa estetică este început al logicii cuantice sau al posibilului pur, cea etică este început al logicii cunoaşterii.

Fiind prinsă între acestea, experienţa mistică dobândeşte un caracter extrem de tensionat. Misticul este simultan cufundat în lume şi în sine însuşi, aspirant la cunoaşterea cunoaşterii şi totodată la cunoaşterea pură[5]. Experienţa mistică se află la întretăierea a ceea ce condiţionează suferinţa şi bucuria deopotrivă. De aici aspectul chinuit al misticului. Situându-se în estetic, adică în contradictoriu, misticul este pradă suferinţei, iar căutând noncontradicţia, adică eticul, el este lăcaşul bucuriei. Ştefan Lupaşcu susţine[6] că acest ansamblu afectiv, în care fuzionează durerea şi plăcerea, este adevărata *dragoste*, în sensul cel mai pur al cuvântului. Dar, pentru a nu se sfârşi, pentru a fi dragoste în adevăratul sens, ea trebuie să rămână în această tensiune durere-bucurie. Experienţa mistică este experienţa dragostei, în acest sens pur, care înseamnă trăirea până la

[1] *Ibidem*, p. 54.
[2] *Ibidem*, p. 55.
[3] Ştefan Lupaşcu, *Logică şi contradicţie*, p. 155.
[4] *Ibidem*, p. 153.
[5] *Ibidem*, p. 154.
[6] *Ibidem*, p. 155.

Scanned with OKEN Scanner

paroxism a acestei stări duble sau paradoxale, mai paradoxale, după cum ne dăm seama acum, decât cea estetică. Îndrăgostitul, cel ideal bineînţeles, este un mistic[1]. Invers, iarăşi, „misticul este un mare îndrăgostit, un îndrăgostit total, cel mai excesiv cu putinţă"[2].

Tocmai datorită constituţiei sale paradoxale, fiinţa umană evită experienţa mistică, experienţa dragostei pure, o criză, „o aventură catastrofală, împotriva căreia nu ne putem înarma destul..."[3]. Religia reprezintă, în opinia lui Ştefan Lupaşcu, un ansamblu de căi de a ieşi din criza mistică. Ea are nevoie de experienţele mistice tocmai pentru a le arăta calea spre ieşirea din tensiune. Arta religioasă, rugăciunea şi spovedania sau examenul de conştiinţă sunt tot atâtea „mijloace de uşurare", care atrag conştiinţa mistică în logica estetică, în estetic[4]. În acelaşi timp, pentru a contrabalansa o posibilă cădere în contemplativismul estetic religios, specific anumitor religii, care se îndepărtează de acţiune şi cunoaştere, „religia edifică un întreg aparat etic, un aspect moral şi prin excelenţă activ...". Urmând această cale, religiile protestante cad în eticism, eliminând orice aspect estetic şi orice misticitate, arată Lupaşcu. Aşadar, religiile se îndreaptă fie spre esteticism, fie spre eticism, în scopul drenării „paroxismului dragostei, în folosul devenirii logicii, adică al existenţialităţii, al experienţei însăşi"[5].

O ultimă experienţă pe care o aduc în discuţie ca aplicaţie la logica dinamică a contradictoriului şi ca ilustrare a gândirii favorabile antinomicului a lui Ştefan Lupaşcu este *experienţa religioasă.*

Energia religioasă este temeiul oricărei concepţii asupra divinităţii, susţine Lupaşcu. Ea apare în interiorul grupurilor de oameni care, dintotdeauna, au fost obsedate de ideea unei cauze ultime, primordiale, care trebuie să fie o forţă creatoare a lumii[6]. Aplicând schemele logicii dinamice a contradictoriului, filosoful francez de origine română reuşeşte o regândire a tipurilor de religie[7].

Religiile monoteiste se datorează unei logici omogenizante. Ele apar printr-o actualizare a eterogenităţii individuale şi sociale a oamenilor, geografiei şi istoriei lor, care furnizează conştiinţei ca potenţialitate ideea fuziunii tuturor fiinţelor şi lucrurilor într-o divinitate unică. Acesteia i se opune o forţă antagonistă, răspunzătoare de eterogenitate, care lucrează împotriva normelor moniste şi care ameninţă cu eterogenitatea completă. În creştinism, ea este reprezentată prin Satan.

[1] *Ibidem*, p. 156.
[2] *Ibidem*, p. 157.
[3] *Ibidem*, p. 161.
[4] *Ibidem*, p. 164.
[5] *Ibidem*, p. 164.
[6] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, p. 58.
[7] Ştefan Lupaşcu, *Universul psihic*, pp. 246-248; *Omul şi cele trei etici ale sale*, pp. 58-59.

Scanned with OKEN Scanner

La polul opus, religiile politeiste par să fie rodul unei logici eterogenizante. Ele apar, crede Lupaşcu, în societăţi şi între indivizi cu actualizări puternic omogenizante, cum erau popoarele arhaice. Actualizarea omogenităţii declanşează în conştiinţe potenţialitatea unor zeităţi şi forţe multiple aflate în spatele lucrurilor şi fenomenelor, până la animism. Forţa antagonistă va fi, de astă dată, o căpetenie cu putere omogenizantă, cum era Zeus sau Jupiter în mitologia greacă.

Pornind de aici, în baza logicii dinamice a contradictoriului, Ştefan Lupaşcu deduce „o nouă religie" şi „o nouă concepţie a Divinităţii", corespunzătoare *stării T*. Această deducţie îşi are premisele în teoria celor trei materii, susţinută în cartea aferentă din 1960. Dată fiind existenţa în universul nostru galactic a trei tipuri de materie-energie sau sistematizări energetice, se poate emite ipoteza a trei tipuri de univers: al nostru, supus omogenizării, un univers biologic, invers constituit, şi un al treilea, care ar avea proprietăţile sistemelor nucleare şi neuropsihice. Dacă ţinem cont de faptul că sistematizarea care ar prefigura un al treilea univers posibil este cea neuropsihică, despre care ştim sau deducem că include libertatea şi necondiţionalitatea şi, de asemenea, controlul celorlalte două sistematizări, prin conştiinţa conştiinţei şi cunoaşterea cunoaşterii, şi extinzând aceste consideraţii la nivelul gândirii religioase, ne putem imagina (şi Lupaşcu ne ispiteşte să ne imaginăm) acest al treilea univers de care aminteam mai sus ca fiind unul al Divinităţii, o divinitate caracterizată printr-o notă greu de asimilat în diferitele tradiţii religioase, aceea a contradicţiei, dar care implică ceea ce sistematizarea neuropsihică face posibil, anume conştiinţa conştiinţei şi cunoaşterea cunoaşterii, de această dată potenţate într-o „luciditate progresivă a unei omniscienţe şi omnipotenţe în laborioasă şi perpetuă devenire"[1]. El consideră că aceasta ar putea fi baza pentru o nouă religie, *o religie a stării T* am putea spune, o religie care pune contradicţia în chiar fiinţa divinităţii, un antagonism intensificat din care se naşte totul şi care susţine totul. Prin aceasta, el se apropie de gândirea unor mari mistici, care au avut intuiţia caracterului contradictoriu al ideii de Divinitate. În acest sens, îl aminteşte pe Jacob Böhme. Solange de Mailli-Nesle îl situează alături de un alt mistic occidental, Meister Eckart, şi îl apropie de gnostici[2]. Am văzut că Lucian Blaga se apropia şi el de aceste viziuni. Ceea ce este straniu şi interesant în acelaşi timp este că Ştefan Lupaşcu ajunge aici plecând de la experienţa ştiinţifică.

Plecând de la analogia dintre constituţia energetică a nucleului atomic şi cea a neuropsihicului şi ţinând cont de faptul că întreaga materie-energie conţine nuclei atomici, în fiecare moleculă, în orice atom, Lupaşcu susţine că *„la baza cea mai intimă a lucrurilor şi fiinţelor se găsesc şi operează nucleii*

[1] Ştefan Lupaşcu, *Universul psihic*, p. 242.
[2] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, p. 77.

Scanned with OKEN Scanner

atomici ca centri neuropsihici", cu alte cuvinte, *psihismul* sau sufletul *„se găseşte la temeiul oricărui eveniment, al oricărui sistem de evenimente, şi al sistemelor de sisteme, dar că acest psihism, ca atare, este Divinitatea"* şi, astfel, că *„divinitatea astfel concepută se află la baza şi în esenţa lucrurilor"*[1].

Am să rezum această lungă prezentare spunând că, pentru Ştefan Lupaşcu, lumea în întregul ei este organizată după o logică dinamică a contradictoriului. Esenţa acesteia este principiul antagonismului sau principiul contradicţiei dinamice. În această organizare dinamică contradictorie a realităţii, miezul este *starea T*. Toate desfăşurările antagonice ale energiei trec periodic prin *starea T*. Lumea, în toate aspectele ei, îşi află miezul într-o stare de maximă tensiune antinomică, iar acest miez ar putea să fie de esenţă divină.

Voi reveni acum la comparaţia cu Lucian Blaga, pe care o începusem chiar în debutul acestei secţiuni. Vorbeam acolo de anumite asemănări între cei doi gânditori: ambii debutează în jurul anului 1930, prin proiecte de resemnificare a contradicţiei, sub impulsul dat de experienţa microfizică, promiţând instaurarea unor moduri noi de gândire, în care logica clasică să fie depăşită. La Blaga, acest lucru se concretizează într-o nouă metodă, orientată spre minus-cunoaştere, care procedează prin formule contradictorii sau antinomice. La Ştefan Lupaşcu, este vorba de o logică dinamică a contradictoriului, ce instituie o nouă formă a raţiunii, una care funcţionează pe un principiu al contradicţiei sau al dualismului antagonist. Există chiar şi anumite asemănări în privinţa mecanismului contradicţiei, antinomia blagiană şi *starea T* lupaşciană ocupând un loc similar în structurile contradictorii ale realului[2].

De aici încolo încep să apară diferenţele. În primul rând, înţelesul pe care Ştefan Lupaşcu îl dă contradicţiei nu este identic cu cel dat de Blaga. Pentru Lupaşcu, contradicţia este ceva echivalent cu dualismul antagonist. Cu alte cuvinte, este vorba mai degrabă de un sens de tipul celui prezent în gândirea dialectică. Or, filosoful francez de origine română echivalează acest sens cu cel al contradicţiei logice sau formale, întreţinând o anumită ambiguitate. La Blaga, în schimb, contradicţia ia sensul de contradicţie logică, care se opune principiului noncontradicţiei. Deşi Lupaşcu se luptă tot timpul cu principiul noncontradicţiei, ceea ce vizează el este mai curând aplicaţia ontologică şi epistemologică a acestuia.

În al doilea rând, cunoaşterea luciferică blagiană, cea care procedează prin contradicţie, este un mod alternativ de cunoaştere în raport cu cea obişnuită,

[1] *Ibidem*, p. 60.
[2] Cf. Petru Ioan, *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, Editura „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 2005, pp. 61-65.

Scanned with OKEN Scanner

care evită contradicţia. Şi Lupaşcu se delimitează de acest mod de gândire noncontradictoriu, urmărind un altul, care ia în stăpânire contradictoriul. Însă, la el contradictoriul este ceva specific întregii existenţe, astfel încât logica acestui mod de gândire devine o formă generală, în raport cu care gândirea obişnuită (cu logica ei) devine un caz particular. „Aceasta înseamnă că noile fenomene şi noua modalitate de a gândi nu sunt excepţii faţă de o logică absolută, care ar fi cea clasică, ci, dimpotrivă, aceasta este o formă absolutizată a unuia dintre aspectele multiple ale logicii dinamice a contradictoriului. Spre deosebire de Blaga, pentru care logica, identificată tacit cu cea clasică, nu face decât să «închidă» misterul în corsetul noncontradiţiei, prin actualizarea totală a uneia dintre laturile antagoniste, ceea ce înseamnă şi potenţializarea absolută a celeilalte, adică dispariţia ei, la Lupaşcu tot logica, în accepţia ei dinamică, însă, este capabilă să menţină contradicţia"[1].

În sfârşit, pentru Lucian Blaga metoda antinomiei transfigurate este o modalitate de raportare la acele realităţi care transcend cunoaşterea şi logica obişnuite şi o formă de potenţare a misterului lor. Pentru Ştefan Lupaşcu, logica dinamică a contradictoriului are aspectul unei forme de raţionalizare, chiar dacă una mai suplă decât cea pe care o permite logica clasică. Altfel spus, demersul lupaşcian este unul puternic explicativ, logicizant, acoperind şi acele zone de cunoaştere şi gândire care rămâneau în afara „spaţiului logic" clasic. Cel blagian, dimpotrivă, pare unul protector pentru aceste realităţi care scăpau logicii clasice.

4.2. Hermeneutica paradoxală a sacrului şi simbolului

Mircea Eliade intră în orizontul gândirii antinomice prin hermeneutica experienţei religioase şi simbolice. Aplecându-se asupra acestei hermeneutici, Sergiu Al-George observă că ea poate fi înţeleasă mai degrabă din perspectiva culturii indiene, decât a celei occidentale. Argumentul său este că, la Mircea Eliade, descifrarea limbajului sacru şi simbolic „presupune un demers diferit faţă de discursivitatea conceptuală ce stăpâneşte spiritul occidental şi o intrare în logica de adâncime a fantasticului"[2], în logica imaginarului, a mitului şi simbolului. Structurile simbolice ale imaginarului scot gândirea din logica elementară, pentru că ele fac trimitere la „modalităţi excepţionale ale conştiinţei"[3]. Hermeneutica presupune o pătrundere dincolo de zona superficială a conştiinţei, în partea

[1] Alexandru Surdu, *Confluenţe cultural-filosofice*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, p. 185.
[2] Sergiu Al-George, *Arhaic şi universal*, p. 201.
[3] *Ibidem*, p. 202.

Scanned with OKEN Scanner

abisală şi fantastică, acolo unde discursul ghidat de logica obişnuită nu mai are nici o putere.

Datorită acestui lucru, hermeneutica lui Mircea Eliade are puţine afinităţi cu hermeneutica occidentală. Aceasta din urmă „este în primul rând o hermeneutică a «textului», căruia îi subsumează şi simbolul, deci o hermeneutică a discursivităţii, care îşi propune o ieşire din ambiguitatea în care se află în mod funciar orice structură simbolică. Aspiraţia către univocitate constituie în consecinţă caracteristica sa esenţială..."[1]. Această scoatere din ambiguitate prin univocitate a simbolului nu consonează deloc cu hermeneutica savantului român, care merge, dimpotrivă, pe ideea plurivocităţii simbolurilor. Ea „se inspiră din cea indiană, care valorifică funcţia plurivalentă a simbolurilor. În consecinţă, scopul metodei eliadiene nu este ieşirea din ambiguitate, ci instalarea într-o dimensiune interpretativă în care toate sensurile coexistă"[2]. În această perspectivă hermeneutică, gândirea antinomică este inevitabilă.

Spre deosebire de Occident, în India nu există norme obligatorii de descifrare a simbolurilor, ci o multitudine de puncte de vedere complementare. Acest lucru este determinat chiar de textele tradiţionale, care nu restricţionează în nici un fel ambiguitatea, polisemia simbolului. În acest sens, „*Rig-Veda*, textul fundamental al lumii brahmanice, este alcătuit din asocieri de sensuri şi suprapuneri de imagini ce par a avea aceeaşi libertate ca în creaţia suprarealistă poetică"[3]. În consecinţă, textele exegetice reţin din corpul vedic jocul liber al interpretărilor simbolice, fără să-şi pună problema occidentală a conflictului interpretărilor. Această orientare de fond a culturii indiene determină şi pluralismul filosofic de aici, „în care fiecare perspectivă, *darsana*, putea să coexiste, cu aceeaşi autoritate tradiţională, alături de o altă perspectivă ce comporta o dezvoltare teoretică complet deosebită..."[4]. Gândirea filosofică indiană este rezultatul, inevitabil plurivoc, al reinterpretării creatoare a simbolurilor vechi.

Această continuitate dintre experienţa simbolică şi gândirea filosofică este vizibilă, după Sergiu Al-George, în faptul că există un element comun, care dă unitate tuturor acestor curente filosofice, dincolo de diferenţele lor teoretice: opoziţia dintre o realitate absolută şi una relativă, opoziţie care, de fapt, continuă sau reprezintă opoziţia din cadrul experienţei simbolice, între simbolizant şi simbolizat. În această structură polară, realitatea absolută este concepută „ca un termen paradoxal prin care se tolerează antinomia, aceeaşi antinomie pe care o presupunea şi pe care o genera în mod inerent polisemia simbolului"[5]. Realitatea supremă este o totalitate a contrariilor, o coincidenţă a relativului cu absolutul.

[1] *Ibidem*, p. 203.
[2] Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio Sacri*, Editura Ars Longa, Iaşi, 1998, p. 264.
[3] Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 204.
[4] *Ibidem*, p. 205.
[5] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

În felul acesta, „experienţa metafizică este deci, ca şi cea simbolică, concepută ca o experienţă paradoxală”[1].

Sergiu Al-George susţine că, urmând linia culturii indiene, Mircea Eliade ajunge să contribuie la un curent de gândire ce s-a dezvoltat în Occident în secolul al XX-lea, avându-i printre protagonişti pe Lucian Blaga şi Ştefan Lupaşcu, curent „care repune în drepturi gândirea antinomică”. El va ajunge la concluzia că „Orice hermeneutică a gândirii simbolice trebuie să accepte aprioric o logică antinomică, să rupă cu tradiţia logicii aristotelice; univocitatea aparţine discursivităţii şi gândirii empirico-raţionale. Hermeneutica nu trebuie să fie deci o ieşire din incertitudine, ci tocmai o instalare deliberată în zona incertitudinii şi ambiguităţii, zonă în care îşi află rădăcinile nu numai poezia şi fantasticul, ci însăşi filosofia şi chiar ştiinţa”[2].

Adoptând această „interpretare alternativă”[3] a hermeneuticii, Mircea Eliade pune în joc un cod al interpretării pe măsură, ce poate fi cuprins în „acel paradox absolut numit *coincidentia oppositorum*”[4]. Ideea coincidenţei opuşilor este împrumutată de la Nicolaus Cusanus. Pentru acesta, paradoxul coincidenţei opuşilor era menit să indice modul de a fi şi calea de cunoaştere a lui Dumnezeu. Mircea Eliade îl generalizează, şi „va căuta să recunoască prezenţa acestui paradox cu orice experienţă esenţială a omului (...). Vom găsi astfel în paginile sale ilustrări ale acestui paradox în zone care nu sunt neapărat mistice sau teologice”[5]. El consideră că este posibilă sesizarea coincidenţei opuşilor într-un câmp mai larg de experienţe: „Pentru istoricul religiilor, *coincidentia oppositorum* sau misterul totalităţii poate fi descoperit atât în simbolurile, teoriile şi credinţele referitoare la realitatea ultimă, acel *Grund* al divinităţii, cât şi în cosmogoniile care explică Creaţia prin fragmentarea unei Unităţi primordiale, în ritualurile orgiastice urmărind inversarea comportamentelor umane şi confuzia valorilor, în tehnicile mistice de unire a contrariilor, în miturile androginului şi riturile de androginizare etc”[6]. Pentru istoricul român al religiilor, acest paradox absolut ţine de structura oricărei epifanii, codificând „explicarea de sine a unei instanţe ultime”[7].

Acest cod de interpretare este legat de o coordonată fundamentală a hermeneuticii lui Mircea Eliade, anume „năzuinţa cuprinderii întregului”[8]. Este o exigenţă obligatorie a unei hermeneutici a fenomenelor religioase şi simbolice,

[1] *Ibidem*, p. 206.
[2] *Ibidem*.
[3] Ştefan Afloroaei, „Mircea Eliade. Disponibilitatea pentru interpretări alternative”, în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al. I. Cuza” din Iaşi*, Filosofie, Tom XLIX, 2002, p. 117.
[4] *Ibidem*, p. 128.
[5] *Ibidem*, p. 129.
[6] Mircea Eliade, „Mefistofel şi Androginul”, apud *Ibidem*, p. 130.
[7] *Ibidem*, p. 129.
[8] Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 131.

Scanned with OKEN Scanner

deoarece acestea tind prin natura lor să realizeze totalitatea. Practic, ideea coincidenței contrarilor este menită să exprime fenomenul de totalizare simbolică de la nivelul experiențelor care privesc o realitate ultimă. În consecință, hermeneutica gândirii simbolice devine „o hermeneutică a contradicțiilor cosmice și ontologice și a polarităților specifice existenței și condiției umane. Înțelegerea trebuie să accepte și să interpreteze datul primordial al contradicției, să descifreze întreg jocul antinomic al semnificațiilor"[1]. Prin angajarea acestui cod interpretativ al conjuncției contrariilor în decriptarea manifestărilor simbolice și religioase, Mircea Eliade scoate în evidență „că realitatea ultimă (sacrul, divinul) depășește posibilitățile de înțelegere rațională, că temeiul ultim nu poate fi sesizat decât ca mister și paradox, prin abolirea – fie și numai pentru câteva clipe – a gândirii și reprezentării în termeni de experiență imediată"[2]. Paradoxul coincidenței contrariilor însoțește înțelegerea eliadiană a sacrului și simbolului, iar lucrul acesta îl voi arăta în cele ce urmează.

Mircea Eliade preia de la Rudolf Otto ideea că sacrul este ceva cu totul altfel, radical diferit de realitățile naturale, însă nu merge pe direcția acestuia de a rămâne doar la aspectul irațional și inefabil al sacrului, în fața căruia nu ne putem exprima decât non-discursiv sau, eventual, prin analogii. El declară că îl interesează „sacrul în totalitatea lui"[3]. De aceea, consideră drept un aspect important în înțelegerea sacrului manifestarea lui, felul în care sacrul se arată. Adică, cu un termen pe care îl construiește în mod special, *hierofania*. Pentru a defini acest fenomen al hierofaniei, care este constitutiv pentru întreaga istorie a religiilor, Mircea Eliade împrumută o distincție a lui Émile Durkheim, aceea dintre *sacru* și *profan*. În termenii cei mai simpli, sacrul este ceea ce se opune profanului. Hierofania este „manifestarea a ceva «total diferit», a unei realități care nu aparține lumii noastre, în obiecte care fac parte integrantă din lumea noastră «naturală», «profană»"[4]. Pe scurt, este manifestarea sacrului în profan. În felul acesta, gândirea omului actual, care vrea să înțeleagă acest fenomen de pe pozițiile logicii cu care este înzestrată, înregistrează un paradox. „Niciodată nu se va insista îndeajuns asupra paradoxului oricărei hierofanii, începând cu cele elementare, afirmă Mircea Eliade. Manifestând sacrul, un obiect oarecare devine altceva, fără a înceta să fie el însuși, deoarece continuă să participe la mediul cosmic înconjurător. O piatră sacră rămâne o piatră; în aparență (mai exact, din punctul de vedere profan), nimic nu o distinge de toate celelalte pietre. Pentru cei cărora o piatră li se revelează ca fiind sacră, realitatea ei imediată se preschimbă,

[1] *Ibidem*, p. 154.
[2] Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 325.
[3] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 13.
[4] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

dimpotrivă, în realitate supranaturală"[1]. În altă parte, acest paradox este definitiv fixat ca un aspect propriu oricărei hierofanii: „această coincidenţă paradoxală a sacrului şi a profanului, a fiinţei şi a nefiinţei, a absolutului şi a relativului, a eternului şi a devenirii, este ceea ce dezvăluie orice hierofanie, chiar cea mai elementară"[2]. Hierofania exemplară pentru omul istoriei care ne cuprinde şi pe noi este aceea a întrupării lui Isus Hristos. Paradoxul ei a dus, cum arăta Lucian Blaga, la inventarea unui nou mod de gândire, în care logica normală este suspendată. Mircea Eliade solicită o suspendare similară a logicii pentru înţelegerea hierofaniilor.

Paradoxul hierofaniei dezvăluie o dialectică a sacrului şi profanului ce nu poate fi descrisă decât angajând resursele gândirii antinomice. Între sacru şi profan se instituie o relaţie complexă, între ele existând o permanentă continuitate şi interferenţă, o conversiune reciprocă. Sacrul trece în profan, iar profanul poate institui sacrul[3]. Sacrul şi profanul coincid paradoxal în acelaşi obiect, fără să se anuleze reciproc, fără să-şi piardă propria condiţie[4]. Prin aceasta, hierofania dezvăluie „paradoxul că realitatea absolută, infinită, poate să apară limitată şi relativă". Absolutul devine relativ, infinitul devine finit, întregul se cuprinde în parte. Aici stă „misterul totalizării" ce caracterizează sacrul, „această solidarizare de semnificaţii opuse ce defineşte sacrul drept un fenomen total"[5]. Tocmai de aceea, Mircea Eliade foloseşte pentru interpretarea acestei dialectici a hierofaniei expresia cusaniană *coincidentia oppositorum*. Acest cod interpretativ pare singurul adecvat pentru a da seamă de manifestarea sacrului.

Deşi Mircea Eliade urmează în dialectica sacrului linia teoretică durkheimiană bazată pe distincţia sacru-profan, se pare totuşi că o face în spiritul gândirii indiene[6]. În India, sacrul nu este reprezentat prin opoziţie cu profanul, ci cu realitatea empirică sau aparenţa (*Māyā*). Aceasta face ca între cele două domenii să nu fie o discontinuitate totală, un abis, ca în binomul durkheimian. Polaritatea există între două ipostaze ale aceluiaşi real. Aparenţa este o manifestare a sacrului. În termenii lui Mircea Eliade, o hierofanie. De aceea, dialectica sacrului e mai complexă aici, pentru că sacrul nu se opune unei realităţi total disimilare, cum este profanul lui Durkheim. *Māyā* este o realitate de esenţă antinomică, fiind ceva care există şi nu există, având, deci, o natură inefabilă asemănătoare realităţii supreme. Ea permite un proces cognitiv antinomic, pentru că revelează şi totodată ascunde pe *Brahman*. Ea realizează o identitate a contrariilor. Aşadar, în dialectica aceasta a sacrului, mişcarea nu mai este între doi

[1] *Ibidem*, p. 14.
[2] Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 45.
[3] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 9.
[4] Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, p. 44.
[5] Adrian Marino, *op. cit.*, p. 154.
[6] Cf. Sergiu Al-George, *op. cit.*, pp. 182-187.

Scanned with OKEN Scanner

termeni contradictorii, total diferiţi, ci între termeni în aceeaşi măsură similari şi disimilari.

Semnele acestei dialectici indiene pot fi regăsite în hermeneutica lui Mircea Eliade. În anumite texte (*Fragments d'un Journal*), savantul român descrie dialectica sacrului în termeni foarte apropiaţi de cei ai dialecticii indiene: „Când ceva «sacru» se manifestă (hierofanie), în acelaşi timp, ceva se «ocultează», devine criptic. Aici e adevărata dialectică a sacrului: prin simplul fapt *de a se arăta* sacrul *se ascunde*". Adică, hierofania funcţionează concomitent ca revelare şi ocultare, este fanică şi criptică în acelaşi timp, exact la fel ca şi în cazul *Māyā*.

Acest lucru aminteşte de teoria lui Lucian Blaga cu privire la misterul cosmic, care, cu cât este dezvăluit mai mult, cu atât se ascunde mai tare, solicitând o altă modalitate de cunoaştere pentru cuprinderea sa. Blaga vorbea de cuprinderea misterului ca mister, prin minus-cunoaştere. Mircea Eliade va vorbi despre gândirea mitică şi simbolică, ce funcţionează după o altă logică decât cea obişnuită, în care misterul sau paradoxul totalizării nu este în nici un fel ştirbit.

Cel de-al doilea obiect al hermeneuticii lui Mircea Eliade este *simbolul*. Eliade se preocupă de simbol „într-o perioadă în care această noţiune tinde să circule şi să se facă tot mai mult acceptată doar ca realitate lingvistică", fiind omisă „realitatea spirituală, religioasă, metafizică, iconologică, plastică şi chiar literară a simbolului". Contracarând acest curent, el va „reactualiza valoarea ontologică şi metafizică a simbolului"[1]. Pentru el, viaţa spirituală şi existenţa umană în ansamblul ei nu pot fi pe deplin înţelese decât în orizontul simbolurilor care le definesc. Simbolul este expresia conştiinţei totale a omului, adică a omului care ia act de propria condiţie. Tocmai de aceea, dobândeşte o semnificaţie metafizică şi religioasă. El devine un mijloc pentru omul religios.

Pentru a ajunge la o astfel de înţelegere a simbolului, Mircea Eliade nu a urmat, cum spuneam la început, linia teoretică a hermeneuticii occidentale, care merge pe principiul univocităţii în determinarea semnificaţiei, ci a adoptat perspectiva indiană a plurivocităţii simbolurilor. Putem aplica o logică a disjungerii, reducând pluralitatea de sensuri, sau putem, dimpotrivă, „să stăpânim sau chiar să dezvoltăm plurivocitatea sensurilor ... printr-o logică de recapitulare, chiar de îmbinare a contrariilor, a diferitelor niveluri de semnificaţie"[2]. Mircea Eliade a ales această din urmă logică, pentru că a văzut în gândirea simbolică însăşi o altă logică decât cea obişnuită. Încercând să descrie această logică a imaginarului, a mitului, a visului, a simbolului, a fantasticului în genere, Gilbert Durand arată[3] că ea este imposibil de asimilat în cadrele logice clasice. În această

[1] Adrian Marino, *op. cit.*, p. 182.
[2] Jean-Jacques Wunenburger, *Filozofia imaginilor*, Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 259.
[3] Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică*, Editura Nemira, Bucureşti, 1999, pp. 175-180.

Scanned with OKEN Scanner

logică, identitatea are un alt statut, deoarece fenomenele din lumea imaginarului sunt „non-separabile". De asemenea, principiul terţului exclus îşi pierde valabilitatea, deoarece există aici „o convenţă a contrariilor, o complicitate care face ca un element să existe *prin* celălalt", să împartă cu opusul său o calitate comună (adică să fie „ambiguu" sau „amfibolic") şi care duce la „ruptura logicii bivalente unde A nu poate include non-A"[1].

Funcţia principală a simbolului este de a *unifica*: „Un simbol revelează întotdeauna, oricare ar fi contextul, unitatea fundamentală a mai multor zone ale realului[2]. El este punct de întâlnire între planuri radical diferite, între o realitate esenţială şi una fenomenală, între etern şi schimbător. Mircea Eliade exprimă această natură paradoxală a simbolului iarăşi prin formula *coincidentia opossitorum.* Obiectele ce devin simboluri sunt transfigurate, se transformă în *altceva* decât par să fie în experienţa obişnuită, în felul acesta ele încetând de a mai fi nişte fragmente izolate în ansamblul realului, tinzând să întrupeze în ele întregul sistem în cauză, să integreze cel mai mare număr posibil de obiecte, situaţii, modalităţi[3]. „Funcţia unificatoare a simbolului ţine de misterul totalităţii, de *coincidentia oppositorum*; simbolul este un mijloc de pătrundere a acestui mister, a misterului unităţii..."[4]. Scopul oricărui simbol, va spune Mircea Eliade, este „reintegrarea omului în Tot"[5]. În felul acesta, simbolul îşi dezvăluie funcţia spirituală.

Prin această dezvoltare tematică, Mircea Eliade se aseamănă cu Lucian Blaga în mai multe privinţe. În primul rând, ambii angajează antinomicul pe dimensiunea misterului cosmic, după cum am văzut. Şi unul şi celălalt dezvoltă ideea lumii ca un limbaj care, prin aceasta, dobândeşte un caracter paradoxal, fiind deschisă şi totodată misterioasă, dezvăluind şi totodată camuflând misterul[6]. Această temă a lumii ca text încifrat îi conduce spre acelaşi mod de a gândi sensul lumii. Nu mai este vorba de transcendenţa plină, pozitivă, ca în filosofia veche, nici de un vid de transcendenţă, ca în filosofia existenţialistă şi structuralism, ci de o transcendenţă slăbită, un sens incert, ce poate fi cuprins doar într-o formă negativă[7]. Dialectica paradoxală fanic-criptic este definitorie pentru transcendent la ambii gânditori, fiind gândită aproape în aceeaşi termeni. Eliade spune că sacrul se ascunde prin chiar faptul de a se arăta, iar Blaga vorbeşte despre

[1] *Ibidem*, p. 178.
[2] Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, p. 411.
[3] *Ibidem*, p. 412.
[4] Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 192.
[5] Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 56-57.
[6] Aurel Codoban, „Blaga şi Eliade – itinerare echivalente spre misterul Lumii", în *Meridian Blaga*, vol. I, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 2000.
[7] *Ibidem*, p. 185.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

revelaţiile disimulatoare pe care marele mister cosmic ni le permite cu privire la natura sa. În consecinţă, pentru amândoi, întreaga cunoaştere tinde să se reducă la structuri care au o natură antinomică: simbolul, respectiv metafora.

În acelaşi orizont al gândirii antinomice, ambii gânditori se întorc la „mitul biunităţii divine", al „totalizării contrariilor", în care Binele şi Răul, Fiinţa şi Nefiinţa stăteau împreună[1], de unde împrumută definiţia Fiinţei supreme, care apare, şi la unul şi la celălalt, în forma unei coincidenţe paradoxale a opuşilor[2].

În sfârşit, amândoi vorbesc despre alexandrinismul cultural interbelic şi fac recurs la o gândire mai veche, primitivă, fără însă a o considera prelogică, ci doar ca expresie a unui alt tip de logică şi raţionalitate.

4.3. Identitatea concretă şi predicaţia complexă contradictorie

Sensibilizat, ca şi ceilalţi filosofi români amintiţi, de transformările gândirii ştiinţifice contemporane, de complexitatea acesteia şi, implicit, de antinomiile ei, Athanase Joja a fost şi el preocupat de reconsiderarea cadrelor logice ale gândirii. Perspectiva în care se situează este aceea a logicii dialectice. Mai exact, el urmăreşte determinarea specificului logic al gândirii dialectice. Este vorba de găsirea legilor logice pe baza cărora funcţionează gândirea dialectică, în raport cu legile logicii formale clasice[3]. Prin aceasta, logicianul şi filosoful român considera că pot fi puse bazele pentru un *Novum organon dialecticum*[4], replică la organonul clasic aristotelic, în baza căruia ar putea fi interpretate fenomenele complexe cercetate de ştiinţa contemporană, dar şi legile logicii formale, clasice şi moderne. Acest ultim aspect derivă din credinţa sa că logica dialectică ar fi un nivel logic mai profund, care ar da seama de toate formele gândirii. Cum vedem, ideea unei reforme logice a gândirii, a unei noi metode în definitiv, este prezentă şi aici.

Simpatizant al gândirii dialectice, Athanase Joja n-a urmărit să distingă un alt sens al dialecticii[5]. El a îmbrăţişat un înţeles mai general al acestui tip de gândire, unul derivând din filosofia lui Heraclit[6], a lui Hegel, Marx şi Engels.

[1] Ioana Lipovanu, *Un menhir. În umbra minus-cunoaşterii*, p. 89.
[2] *Ibidem*, p. 181.
[3] Se înscrie, astfel, într-un program de cercetare lansat în filosofia secolului al XX-lea, centrat pe raportul dintre logică şi dialectică (Vezi în acest sens Petru Ioan, *Logic and dialectics*, „Al.I. Cuza" University Press, Iaşi, 1990, chapter 7), mai exact într-o secţiune a acestuia numită „Logica dialecticii".
[4] Athanase Joja, *Studii de logică*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1960, p. 85.
[5] Aşa cum au făcut în spaţiul filosofic românesc Ştefan Lupaşcu, Constantin Noica sau Mircea Florian.
[6] Vezi Athanase Joja, „Actualitatea logicii şi eticii lui Heraclit", în *Logos şi ethos*, Editura Politică, Bucureşti, 1967.

Tot ceea ce l-a interesat au fost legile logice care stau la baza acestei gândiri, logica ei. Dar a făcut-o într-un moment în care gândirea ştiinţifică şi filosofică contemporană avea, după părerea sa, nevoie de acest lucru. În acest sens, afirma, în finalul celebrului său studiu *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*, că legile logicii dialectice pun „de acord gândirea ştiinţifică contemporană care constată dialectica obiectivă, cu exigenţele logicităţii"[1]. Într-un moment în care filosofii reclamau şi urmăreau noi metode şi noi logici care să dea seama de complexitatea descoperirilor ştiinţei moderne[2], Athanase Joja a considerat că logica dialectică poate fi soluţia.

Pornind de la legile logice formal-abstracte, filosoful român formulează legi logice dialectice supraordonate, considerate a fi mai profunde decât acestea, în baza cărora este posibilă inclusiv gândirea formelor logice clasice. În studiul amintit, Joja formulează două legi logice ale gândirii dialectice: *legea identităţii concrete* şi *legea predicaţiei complexe contradictorii.*

Legea identităţii concrete susţine că orice lucru real este o unitate mobilă, care se acordă cu sine însuşi numai dedublându-se, opunându-se sieşi, generând diferenţa, alteritatea, opoziţia în interiorul său. Spre deosebire de identitatea abstractă, care este un rezultat obţinut prin abstractizarea unei constanţe în transformările unui subiect real, *identitatea concretă este unitatea identităţii şi diferenţei*. Aceasta este o idee prin care gândirea dialectică încearcă să surprindă identitatea unui lucru în mişcarea sau dezvoltarea sa. Or, în această ipostază, „orice unu este o multiplicitate, un subiect care-şi dă desfăşurare, o potenţialitate care se realizează, se actualizează, pe temeiul contradicţiei interne"[3].

Principiul identităţii abstracte, cunoscut prin cuvintele „fiecare lucru este ceea ce este" sau prin tautologia A = A, îşi dobândeşte adevărul numai în perspectiva legii identităţii concrete, susţine Athanase Joja: „A = A nu este adevărat decât în sensul că A *este* subiectul propriilor sale metamorfoze, propriei sale deveniri, subiect care rămâne *acelaşi* devenind *altul*, diferind de sine şi identic sieşi (...). Acelaşi, nu pentru că ar rămâne încremenit într-o egalitate monotonă – o asemenea identitate este imposibilă – , ci pentru că el este, *autos*, acela care, scindându-se, diferenţiindu-se, opunându-se sieşi, se acordă cu sine însuşi..."[4]. Aceasta nu înseamnă că principiul identităţii abstracte este fals şi nici steril, ci doar că este limitat. Joja îi admite valabilitatea în formarea categoriilor logice de bază, în construcţiile logice cu acestea şi în elaborarea altor

[1] Athanase Joja, *Studii de logică*, vol. I, p. 84.

[2] În acest sens, Joja aminteşte fugitiv pe Gaston Bachelard, cu epistemologia sa non-carteziană, şi pe Paulette Février, cu încercarea de a construi o logică specială pentru mecanica cuantică (*Ibidem*, p. 85).

[3] *Ibidem*, p. 75.

[4] Athanase Joja, „Logica şi metalogica principiului identităţii", în *Studii de logică*, vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 226.

Scanned with OKEN Scanner

constructe ale gândirii (precum noţiunea de universal, cea de lege, ideea de egalitate sau cea de substituţie), fiind de acord că fără el este de neconceput coerenţa logică, care este condiţia necesară a gândirii[1]. Însă, acesta trebuie înţeles doar în lumina legii identităţii concrete. Mai exact, „identitatea abstractă evoluează ca identitate concretă"[2], pentru că în interiorul identităţii cu sine a lucrurilor există o evoluţie prin care se naşte diferenţa, alteritatea. *Acelaşi* îl implică pe *altul* chiar în intimitatea sa. Altfel spus, identitatea concretă lucrează în interiorul identităţii abstracte sau „identitatea abstractă nu există decât în fluxul devenirii şi opoziţiei"[3], în mediul identităţii concrete: „Un lucru este el însuşi acelaşi, în mod abstract identic, întrucât rămâne, prin transformările sale, subiectul transformărilor sale în altul, căci schimbările sunt schimbările sale"[4].

Legea identităţii concrete a fost considerată de către Constantin Noica drept „o remarcabilă concepţie filosofică" şi pusă exact în legătură cu situaţiile din gândirea ştiinţifică a secolului al XX-lea[5]. Ea nu vorbeşte despre unu şi multiplu, ci „despre unu ca multiplu", prin aceasta devenind extrem de actuală, „fiind susceptibilă să analizeze sau să explice logic noutăţile speculative care s-au ivit în timpurile moderne, cum ar fi de pildă ideea de complementaritate (...) sau fenomenul izotropiei, care ar ilustra încă mai bine...ideea sa"[6]. În acest sens, Athanase Joja afirmă că principiul identităţii concrete este un instrument logic la dispoziţia ştiinţei contemporane, prin care s-ar putea explica fenomene precum dualitatea undă-corpuscul, pe care legea identităţii abstracte nu le poate explica[7].

Aşadar, această idee pare să fie racordată la acelaşi set de situaţii antinomice care a declanşat şi cercetările lui Lucian Blaga sau Ştefan Lupaşcu. Hegel spunea, la vremea sa, că orice lucru este o unitate de momente contradictorii. Legea identităţi concrete reafirmă acest lucru pe un fond de cunoaştere nou. În acest sens, Athanase Joja afirmă: „După multe veacuri, ştiinţa a înlăturat aparenţele înşelătoare şi a dovedit că fenomenele naturii nu se caracterizează printr-o identitate tautologică şi o densitate de monolit, aşa cum încă nu de mult atomii erau închipuiţi. Fenomenele se caracterizează, dimpotrivă, printr-un dinamism interior, un autodinamism, prin sciziune şi dezuniune, prin dedublarea unităţii în laturi contradictorii..."[8].

[1] *Ibidem*, p. 227.
[2] *Ibidem*, p. 234.
[3] *Ibidem*, p. 235.
[4] *Ibidem*, p. 236.
[5] Constantin Noica, „O remarcabilă concepţie filosofică: legea identităţii concrete", în vol. *Athanase Joja în cultura românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
[6] *Ibidem*, p. 114.
[7] Athanase Joja, „Logica şi metalogica principiului identităţii", în *op. cit.*, pp. 251-252.
[8] Athanase Joja, „Actualitatea logicii şi eticii lui Heraclit", în *op. cit.*, p. 180.

Scanned with OKEN Scanner

Legea predicaţiei complexe contradictorii vine să limiteze acţiunea legii noncontradicţiei, pe care Aristotel o ridicase până la rangul de lege ontologică, interzicând coexistenţa simultană a contrariilor în sânul aceluiaşi subiect, susţine Joja. „Negând coexistenţa contrariilor *in re*, Aristotel o neagă *in mente*: rezultă că nu poţi afecta acelaşi subiect cu predicate contradictorii. Nu poţi spune ca Heraclit că acelaşi lucru este şi nu este. Or, după cum declara Heraclit, fiinţa nu există mai mult decât nefiinţa; cum va spune Hegel, fiinţa şi nefiinţa sunt momente ale devenirii, care e prima noţiune concretă, corespunzând realităţii. Aristotel era desigur biolog, dar el n-a sesizat aspectul simultaneităţii contrariilor, ci pe acela, mult mai uşor de perceput, al succesivităţii momentelor dezvoltării, al formelor succesive (...). Starea rudimentară a ştiinţei timpului său – ca şi polemica contra sofiştilor – l-a împiedicat să sesizeze simultaneitatea contrariilor. De aceea, pe temeiul concepţiei sale asupra logicii, a tras concluzia imposibilităţii predicaţiei contradictorii"[1]. Imediat după aceasta, Athanase Joja adaugă: „Noi ştim însă azi că, în această privinţă, Heraclit şi nu Aristotel avea dreptate, noi ştim că atomul e afectat contradictoriu în sine, fiind compus din particule electrizate pozitiv şi particule electrizate negativ, că lumina e simultan şi contradictoriu, sub acelaşi raport al structurii sale, corpusculară şi ondulatorie; că viaţa e simultan asimilare şi dezasimilare; că orice devenire e simultan şi sub acelaşi raport fiinţă şi nefiinţă, că fiinţa şi nefiinţa sunt abstracte şi nu există decât în coexistenţa lor contradictorie, în devenire. De aceea noi putem enunţa – fără scandal logic – propoziţiile: atomul e electrizat pozitiv şi negativ, lumina e corpuscul şi undă, devenirea e fiinţă şi nefiinţă etc."[2]. La acest nivel al cunoaşterii, logica formală, cu legea sa a noncontradicţiei, este depăşită. Aici, gândirea operează cu legea dialectică a predicaţiei complexe contradictorii, care permite atribuirea de predicate contradictorii unui subiect.

În acest punct, Athanase Joja operează câteva precizări extrem de importante pentru înţelegerea corectă a acestei legi. Afirmarea legii predicaţiei complexe contradictorii nu înseamnă abolirea legii logice a noncontradicţiei, ci doar precizarea domeniului ei de valabilitate. Astfel, Joja arată că, din punct de vedere logic, unitatea predicaţiei nu este distrusă prin acest fel de atribuire[3]. Predicatul este unul singur, însă este complex şi contradictoriu în sine. Predicatul fiind unitar, chiar dacă contradictoriu, propoziţia îşi păstrează unitatea şi nu cade în non-sens. În plus, predicatul nu contrazice subiectul. Prin predicatul său, ea nu face decât să reflecte o contradicţie reală. Altfel spus, constatarea unei contradicţii reale nu este ea însăşi contradictorie.

[1] *Ibidem*, pp. 79-80.
[2] *Ibidem*, p. 80.
[3] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Prin această precizare, Athanase Joja avertizează că propoziţiile cu predicat complex şi contradictoriu nu trebuie interpretate drept conjuncţii prescurtate de propoziţii contrare, de tipul: lumina este corpusculară şi lumina este ondulatorie. Logica dialectică admite şi ea că nu pot fi adevărate în acelaşi timp două propoziţii contradictorii, precum cele de mai înainte. Raporturile interpropoziţionale sunt, în continuare, reglementate de principiul noncontradicţiei, fără de care gândirea ar cădea în incoerenţă. Însă, traducerea propoziţiei cu predicat contradictoriu sub formă interpropoziţională ascunde caracterul dialectic al contradicţie, arată Athanase Joja[1], o contradicţie ce se voia ontologică fiind transformată într-o contradicţie logică.

Legea predicaţiei complexe contradictorii poate fi înţeleasă numai în perspectiva distincţiei dintre judecăţile logice obişnuite şi judecăţile dialectice. Judecăţile de predicaţie contradictorie, care apar drept paradoxale sau antinomice din perspectiva logicii elementare, nu mai sunt astfel dacă le privim ca judecăţi dialectice. Aceasta înseamnă că judecăţile dialectice întreţin un raport dublu cu logica elementară. Pe de o parte, ele se construiesc corect din punctul de vedere al logicii elementare, respectând toate principiile acesteia. Pe de altă parte, ele nu încap în cadrele logicii elementare, solicitând gândirii un alt tip de înţelegere a lucrurilor.

Aşadar, logica dialectică nu intră în conflict cu logica formală. Dar existenţa ei înseamnă că logica formală nu acţionează la toate nivelurile. Logica dialectică pune la dispoziţia gândirii instrumente prin care să poată cuprinde realul acolo unde logica identităţii abstracte şi a noncontradicţiei formale nu mai pot fi de folos. Astfel, ea ne apare drept o logică alături de cea clasică, iar nu una alternativă acesteia sau constitutivă ei. Logica clasică rămâne valabilă în orizontul ei de valabilitate, fiind în continuare instrumentul de bază al discursului, nivelul structural primar, pe care se aşează afirmaţiile. Însă, sunt niveluri la care legile ei nu mai sunt valabile, aici intervenind alte logici, cu alte legi. Mai mult, aceste logici se construiesc din punct de vedere discursiv pe scheletul logicii clasice. Cel puţin aceasta sugerează Athanase Joja atunci când spune că predicaţia complexă contradictorie se construieşte într-o formă corectă din punct de vedere formal. Înseamnă că logica dialectică nu este supraordonată şi constitutivă pentru logica formală, cum spunea Joja în declaraţiile sale de intenţie.

Dacă lucrurile stau aşa cum le-am înţeles, atunci ideile lui Athanase Joja se situează într-o perspectivă epistemologică asupra logicii asemănătoare celei a lui Werner Heisenberg cu privire la teoriile ştiinţifice închise[2]. Logica clasică are legile ei, valabile pentru un anumit domeniu de raţionalitate, fără ca

[1] *Ibidem*, p. 83.

[2] Werner Heisenberg, „Conceptul de «teorie închisă» în ştiinţa modernă a naturii", în *Paşi peste graniţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1977, pp. 83-90.

Scanned with OKEN Scanner

ceva să o mai poată face inadecvată, să o falsifice. Există însă domenii unde ea nu mai este valabilă. Acolo funcţionează alte logici.

Predicaţia complexă contradictorie seamănă, într-o anumită măsură, cu structura logică ce stă la baza metodei antinomiei transfigurate. Se poate spune că şi în metoda blagiană este angajată un fel de predicaţie complexă contradictorie. Unele dintre exemple, precum cele referitoare la dualitatea undă-corpuscul, sunt chiar identice. Deosebirea dintre cele două structuri este, însă, destul de mare. Dacă predicaţia contradictorie a logicii dialectice vizează descoperirea structurii complexe a realităţii, cea a metodei blagiene are ca scop sporirea misterului acesteia. În timp ce Joja asumă doar contradicţia la nivelul predicatului unei propoziţii, Blaga merge până la contradicţia dintre două propoziţii, până la contradicţia formală. Tocmai de aceea, logica dialectică coabitează cu logica clasică, pe când metoda dogmatică a lui Blaga se constituie prin transcenderea acesteia, dincolo de ea.

4.4. Ortoexistenţa şi resemnificarea paradoxurilor cunoaşterii

Animat de impulsul construirii unui nou model ontologic, „care să răspundă marilor semne de întrebare ale ştiinţei secolului nostru", Mihai Drăgănescu[1] elaborează o teorie a existenţei în centrul căreia pune ideea unei existenţe mai profunde decât universul pe care îl cunoaştem, aflată dincolo de spaţiu şi timp, pe care o numeşte *ortoexistenţă*. Faptul important în legătură cu tema cercetării de faţă este că, în această teorie a existenţei, unele dintre antinomiile care au pus în dificultate cunoaşterea îşi află o justificare şi par să devină legitime. Prin aceasta, Mihai Drăgănescu se apropie oarecum de ontologia pe care o implică ideea blagiană a antinomiei transfigurate, precum şi de ontologia lui Basarab Nicolescu, despre care va fi vorba în secţiunea următoare.

În viziunea sa, ortoexistenţa cuprinde „două substanţe materiale primordiale": o materie profundă, o energie primordială, sursa substanţei sau energiei din univers, numită *lumatie*, şi o substanţă de ordinul informaţiei, care o structurează şi dinamizează pe prima, numită materie informaţională sau *informaterie*, sursa legilor universului[2]. „*Lumatia* este o substanţă unitară, prin structurarea căreia se pot naşte universuri, iar în fiecare univers structurarea ei dă naştere la *spaţiu*, particule, câmpuri şi *timp*"[3]. Structurarea este produsă de *informaterie*. Ea este sediul structurilor, al formelor, al limbajelor.

[1] Mihai Drăgănescu, *Ortofizica*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 11.
[2] Mihai Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale*, Editura Politică, Bucureşti, 1979, p. 120.
[3] *Ibidem*, p. 121.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Universul nostru este conectat cu ortoexistenţa printr-o legătură de plecare şi alta de întoarcere, formând un fel de inel, fapt care îl determină pe autor să denumească acest model ontologic *inelul lumii materiale*[1]. Este un model de tip cibernetic, care „arată că lumea se desfăşoară din profunzimi, se deschide din profunzimi"[2].

Filosofia ortoexistenţei va fi numită *ortofizica*, deoarece procesele din ortoexistenţă sunt de natură fizică. Mihai Drăgănescu consideră că ortofizica „explorează filosofic posibilitatea unei fizici a ortoexistenţei"[3] şi „ar putea deveni în viitor o fizică a unui nivel mai adânc decât cel cuantic. În ortoexistenţă trebuie să admitem procese fizice cu totul deosebite faţă de lumea fizică cuantică şi faţă de lumea fizică macroscopică, dar care să le genereze şi să le explice pe acestea din urmă"[4].

Ortofizica urmăreşte profunzimile existenţei, iar nu descrierea universului, a realităţii care ne înconjoară. Însă, ea este în legătură cu descrierea universului, cuprinsă în cunoaşterea existentă. În acest sens, Mihai Drăgănescu susţine că „un principiu fundamental al ortofizicii trebuie să fie acela al racordării la cunoaşterea existentă asupra universului"[5]. Aceasta va putea fi explicată mai bine, aprofundată prin ipotezele ortofizicii. Tot pe aceste baze ar putea fi rezolvate unele din problemele ştiinţei actuale.

În acest sistem al conexiunii dintre ortofizică şi cunoaşterea existentă asupra universului îşi găsesc explicaţia şi anumite „lucruri stranii din cunoaştere", printre care şi paradoxurile sau antinomiile.

Paradoxul mulţimii tuturor mulţimilor şi deschiderea spre ontologic

Referindu-se la bazele ontologice ale matematicii, Mihai Drăgănescu dă o explicaţie, din perspectiva ipotezei sale, paradoxurilor teoriei mulţimilor. Deoarece întreaga matematică se poate exprima prin teoria mulţimilor, paradoxurile care au apărut în cadrul ei dobândesc, în opinia gânditorului român, o semnificaţie deosebită, deschizând spre ontologic, spre un nivel mai profund, pe care axiomatizarea teoriei mulţimilor nu poate să-l evite[6].

În argumentaţia lui Drăgănescu, ideea de mulţime „nu este o creaţie pe care noi o impunem lumii, ci o realitate obiectivă, cu rădăcini ontologice", care se obţine „printr-o intuiţie ontologic-obiectivă", iar nu prin observarea mulţimilor de obiecte fizice care ne înconjoară. Paradoxurile sau antinomiile care au

[1] *Ibidem*, p. 119.
[2] Mihai Drăgănescu, *Ortofizica*, p. 23.
[3] *Ibidem*, p. 25.
[4] *Ibidem*, p. 23.
[5] *Ibidem*, p. 25.
[6] *Ibidem*, pp. 38-39.

fost descoperite în teoria mulţimilor sunt „semnalul caracterului ontologic profund al mulţimii"[1].

Luând cazul antinomiei Cantor-Russell cu privire la conceptul de *mulţime a tuturor mulţimilor*, Mihai Drăgănescu observă că aceasta a condus la interpretarea acestui obiect ca fiind ori imposibil, ori altceva decât un obiect matematic, în speţă o mulţime. De aici conchide că mulţimea tuturor mulţimilor ar putea fi un obiect de o natură mai profundă, dacă aplicăm modelul ontologic al inelului lumii materiale[2].

În continuare, desfăşoară un adevărat experiment filosofic, unul mental desigur, prin care încearcă să derive sensul ontologic profund (*ortosensul*) al paradoxului mulţimii tuturor mulţimilor. Mihai Drăgănescu ne propune să efectuăm mental operaţia pe care o implică mulţimea tuturor mulţimilor. Aceasta înseamnă a constitui o mulţime din mulţimi existente, apoi, imediat, ţinând cont de noua mulţime constituită, să constituim din nou mulţimea tuturor mulţimilor ş.a.m.d. De aici, gânditorul român trage concluzia că expresia mulţimea tuturor mulţimilor (MTM) „nu este o expresie care reflectă o logică statică, ci, mai curând, un proces dinamic (cu o logică „dinamică")"[3]. Încât, privită în cadrul logicii clasice (statice), mulţimea tuturor mulţimilor apare ca paradoxală şi suntem nevoiţi să-i negăm existenţa. Dacă este, însă, privită din perspectivă dinamică, ea capătă un sens: „Privit dinamic, MTM există, dar este un obiect pe care îl prindem şi ne scapă mereu, indecidabil dacă îl prindem sau nu, dacă există sau nu cu adevărat. MTM există dinamic un timp, dar nu putem decide dacă există sau nu în orice timp finit"[4].

Concluzia pe care o trage de aici merge spre un sens ontologic mult mai profund. Faptul că MTM există în sens dinamic trebuie să se reflecte undeva într-un concept static nou, către care tinde MTM, atunci când se tinde către infinit. Acest nou concept „nu poate fi altceva decât cadrul general în care se desfăşoară atât statica, cât şi dinamica tuturor mulţimilor"[5]. Mihai Drăgănescu susţine că el „reprezintă tot ceea ce poate cuprinde totul, deci reprezintă informateria pentru concepte sau ortoexistenţa pentru universul concret; sau poate reprezenta unitatea întregului cosmos". El nu mai este o mulţime, ci matricea tuturor mulţimilor. Aici se reunesc statica cu dinamica, de aici se nasc toate mulţimile ce constituie universul cunoscut şi ideile ce formează mentalul omului. Finalmente, acest concept „reflectă o realitate ontologică"[6]. El însuşi este

[1] *Ibidem*, p. 50.
[2] *Ibidem*, p. 52.
[3] *Ibidem*, p. 55.
[4] *Ibidem*, p. 57.
[5] *Ibidem*, pp. 57-58.
[6] *Ibidem*, p. 58.

Scanned with OKEN Scanner

contradictoriu, fiind în acelaşi timp o unitate şi o multiplicitate, o contradicţie profundă care se reflectă, susţine Drăgănescu, sub forma paradoxului MTM.

Aşadar, paradoxul MTM implică o realitate mai profundă. Aplicând modelul ontologic al inelului lumii materiale, acest paradox devine explicabil. El „nu este paradox decât în raport cu un model ontologic restrâns, adică la palierul universului închis...". Dacă îl raportăm la un model ontologic de genul celui care cuprinde ipoteza ortoexistenţei, atunci devine „semnalul unei realităţi mai profunde"[1].

Aceasta înseamnă că paradoxul nu trebuie să mai fie o sperietoare pentru gândire. „Paradoxul reflectă o limită a sistemului nostru de gândire numai într-un anumit cadru ontologic". El poate fi semnul unei alte realităţi, astfel că, deşi face parte din sistemul cadrului ontologic restrâns, „este totodată şi o deschidere a acestui sistem"[2]. Cred că apropierea de ideile lui Lucian Blaga sau de cele ale lui Basarab Nicolescu, după cum vom vedea, este destul de evidentă.

Reîntorcându-se la cazul paradoxului MTM, Mihai Drăgănescu arată că acesta este un fel de reacţie la încercarea de închidere a matematicii în sine, într-un univers formal. Matematica, la fel ca şi logica formală, nu se pot închide în sine, ci au o deschidere către o realitate ontologică mai profundă. Dovadă e faptul că orice încercare de închidere formală este sortită eşecului, fiind atrasă în paradoxuri, în antinomii. Acest lucru este interpretat de către Drăgănescu drept „reflectare a faptului că nimic formal nu poate funcţiona fără un suport"[3]. În acest sens este privit şi paradoxul teoriei mulţimilor. El „reprezintă legătura dintre formal şi neformal, faptul că formalul nu se poate rupe de neformalul mental-psihologic şi ontologic. Paradoxul nu doboară teoria formală, din contră, o integrează într-o viziune mai largă, el nu mai este paradox decât pe planul strict al teoriei formale şi numai la îmbinarea acesteia cu inevitabila realitate care-i este sursă. Privind formalul şi neformalul în relaţia lor firească, paradoxul dispare. Teoriile formale care prin chirurgie formală caută să scape de paradoxul MTM fug de realitatea vie a existenţei în care trăim"[4].

Două antinomii aflate într-o situaţie similară

Pentru a întări această interpretare a paradoxului MTM, Mihai Drăgănescu invocă încă două antinomii foarte bine cunoscute în istoria gândirii: antinomia existenţă – non-existenţă, din filosofie, şi antinomia corpuscular – ondulatoriu, din microfizică. Deşi nu au aceeaşi structură cu antinomia teoriei mulţimilor, el

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem*, p. 65.
[4] *Ibidem*, pp. 65-66.

Scanned with OKEN Scanner

le consideră într-o situaţie similară din punctul de vedere al modelului ontologic pe care încearcă să-l acrediteze.

Întreaga istorie a filosofiei pune în evidenţă faptul că întregul realităţii universului apare atât ca existenţă cât şi ca non-existenţă. Această antinomie (ENE) apare limpede exprimată la Hegel, mergând chiar până la echivalenţa dintre fiinţă şi neant, atunci când cele două concepte sunt gândite în puritatea lor. Mihai Drăgănescu susţine[1] că acest paradox devine explicabil în interiorul modelului său ontologic şi el indică o existenţă ontologică mai profundă decât universul. În felul acesta, nu mai este o simplă contradicţie logică, ci dobândeşte obiectivitate.

În aceeaşi situaţie este şi antinomia despre natura corpusculară şi ondulatorie a unei particule elementare, consideră Mihai Drăgănescu. „Corpuscul şi undă este un paradox din punct de vedere logic (CU), dar el trebuie suportat pentru că reflectă o realitate", indică natura mai profundă a particulei elementare[2]. Ideea complementarităţii, pe care Niels Bohr a lansat-o, este interpretată drept o afirmaţie dialectică, pentru a face suportabil acest paradox al microfizicii. Într-o altă lucrare, gânditorul român explică mai bine această idee: „În experimentul corpuscular descrierea electronului este logică, în experimentul ondulatoriu din nou descrierea electronului este logică, iar noi suntem obligaţi să îmbinăm aceste fragmente de logică într-o imagine care să reflecte o realitate mai profundă. Contradicţia apare din cauză că logica nu poate îmbrăţişa complet realitatea şi, pentru a o cuprinde, recurgem la raţionalitatea dialectică"[3]. Tocmai de aceea, acest paradox trebuie suportat, iar nu respins după canoane logice clasice.

Concluzia lui Mihai Drăgănescu, în legătură cu aceste paradoxuri, tinde să fie una generală: „conceptele ne obligă să recunoaştem, când ele devin paradoxale, în mod obiectiv, *existenţa* unei realităţi mai profunde"[4].

Limita lucrului în sine şi profunzimile lumii materiale

Ontologia pe care o încearcă Mihai Drăgănescu se loveşe inevitabil de gândirea lui Immanuel Kant, care oprea speculaţia filosofică la limita *lucrului în sine*. Pentru filosoful german, obiectul cunoaşterii este unul pe care raţiunea îl determină şi aceasta în primul rând pentru că spaţiul şi timpul nu sunt obiective, ci sunt forme subiective ale intuiţiei. Admiterea obiectivităţii spaţiului şi timpului angajează gândirea ontologică în aporii insolubile. Soluţia lui va fi să considere spaţiul şi timpul ca subiective, transferând astfel problema existenţei în

[1] *Ibidem*, p. 53.
[2] *Ibidem*.
[3] Mihai Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale*, p. 103.
[4] Mihai Drăgănescu, *Ortofizica*, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

sfera lucrului în sine. Încât, se poate spune că Immanuel Kant „a evitat problema existenţei"[1].

Pentru a ieşi din această capcană kantiană şi a intra în problema existenţei, Mihai Drăgănescu alege o soluţie originală: „admiterea unei «coordonate în plus», în afară de spaţiu şi timp"[2]. Aceasta este *ortoexistenţa*: „raţiunea noastră aplicată existenţei ne duce la obligativitatea ieşirii din această existenţă, la recunoaşterea a ceva dincolo de existenţa cunoscută, la completarea acesteia cu o ortoexistenţă..."[3]. Kant a evitat orice completare de acest gen, orice ieşire în afara spaţiului şi timpului.

Negarea obiectivităţii spaţiului şi timpului a dus imediat la conceptul de *lucru în sine*. În felul acesta, existenţa era scoasă din absurd şi paradoxal, însă era practic desfiinţată ca problemă filosofică. Prin ipoteza ortoexistenţei, spaţiul şi timpul pot rămâne obiective, paradoxurile şi nonsensurile existenţei găsindu-şi o rezolvare, o semnificaţie, un sens. Lucrul în sine este dus mai în adâncime, dar, în acelaşi timp, este scos din sine, cel puţin parţial, şi aceasta pentru că o asemenea viziune „lasă mai mult loc ştiinţei, adâncirii ştiinţifice a existenţei, decât aceea a lui Kant", care l-a îndepărtat complet de noi[4].

Kant a limitat foarte mult puterea de cunoaştere a raţiunii în ceea ce priveşte existenţa. Antinomiile erau dovada limpede că raţiunea nu poate produce o cunoaştere autentică atunci când încearcă să treacă de limitele *lucrului în sine*. Mihai Drăgănescu respinge această severitate kantiană: „Ştiinţa modernă, contrar poziţiei adoptate de Kant, alungă şi îndepărtează lucrul în sine, rămânând încă posibilă, la noi adâncimi, interpretarea kantiană, dacă nu am avea o viziune filozofică concepând cognoscibil «ultimul lucru în sine». Ceea ce nu putem şti astăzi, putem totuşi şti mai în profunzime mâine. Fenomenul presupunea pe vremea lui Kant o captare de suprafaţă de către simţurile omului; astăzi, cu ajutorul minţii ca ghid al experimentului, putem pătrunde dincolo de ceea ce era fenomen, la fenomene mai profunde. Lucrul în sine, ne demonstrează ştiinţa, este constituit din straturi de fenomene şi deci fenomenele reflectă lucrurile în sine, într-un fel le determină. Deci între lucrul în sine şi fenomen nu este nici o ruptură, fenomenul ne redă realitatea lucrului în sine. Fenomene din ce în ce mai profunde ne duc în adâncimea lucrurilor şi existenţei şi ultimul fenomen, cel mai profund disponibil astăzi, lasă în spatele lui doar ceea ce nu cunoaştem încă. (...) Nu putem admite în nici un caz (...) lucrul în sine kantian, căci acesta presupune, ca un reflex într-o oglindă, o limită a raţiunii noastre. Or, automat, şi această limită

[1] Mihai Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale*, p. 23.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 24.
[4] *Ibidem*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

trebuie să se schimbe în raţiunea noastră cu cât mergem de la un strat de fenomene la altul mai profund"[1].

În această situaţie, şi antinomiile kantiene sunt reinterpretate. De exemplu, ideea atomilor era pentru Kant o idee a raţiunii pure, o idee despre lucrul în sine, care intra în teza antinomiei calităţii. Atomismul, însă, a intrat în sfera cunoaşterii ca idee ştiinţifică, făcând să dispară antinomia, ceea ce înseamnă că raţiunea îşi punea o limită care nu era absolută[2]. Pentru Kant, a admite teza sau antiteza unei antinomii este o chestiune de credinţă, care poate avea doar un rol regulativ asupra raţiunii, ca orice idee. Iată că uneori ştiinţa este aceea care decide. Mai mult decât atât, evoluţia ştiinţei dovedeşte că antinomiile nu trebuie considerate o limită absolută a raţiunii, ci mai degrabă un semn că trebuie să înaintăm mai în profunzime, „ne obligă să mergem dincolo de lumea spaţio-temporală a universului, într-o ortoexistenţă, parte a existenţei totale, unde putem căuta principiile simple şi unitatea lumii"[3]. De aceea, crede Mihai Drăgănescu, antinomiile de felul celor kantiene trebuie interpretate nu ca simple antinomii, ci ca realităţi dialectice care exprimă o realitate mai profundă. Din păcate, Kant a refuzat soluţia dialectică, limitând în felul acesta puterile raţiunii. El a ignorat aici, ca şi în cazul criticii raţionale a teologiei, că în chestiuni care privesc transcendenţa antinomiile nu sunt o limită a gândirii[4].

4.5. Transdisciplinaritatea şi ideea nivelurilor de realitate

În orizontul gândirii lui Ştefan Lupaşcu, Basarab Nicolescu va dezvolta şi el, spre sfârşitul secolului al XX-lea, o teorie filosofică în care intervine antinomicul. Prin aceasta, închide parcă o buclă deschisă de Lucian Blaga la început de secol, regăsind oarecum, într-o altă formă, ideea acestuia despre antinomia transfigurată. În acelaşi timp, deschide sau dă sens acestei predilecţii pentru antinomic din filosofia românească, racordând-o la un plan filosofic mai amplu, înscriind-o într-o paradigmă care abia acum pare să capete consistenţă.

Logica terţului inclus şi ideea nivelurilor de realitate

Basarab Nicolescu consideră ideea *terţului inclus* drept „cheia de boltă a filosofiei lupaşciene"[5]. Cu toate acestea, crede că ea a rămas multă vreme obscură şi neglijată din cauza unei înţelegeri greşite. În genere, ideea terţului

[1] *Ibidem*, pp. 39-40.
[2] *Ibidem*, p. 40.
[3] *Ibidem*, p. 69.
[4] Cf. Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, p. 144.
[5] Basarab Nicolescu, „Ştefan Lupaşcu şi terţul inclus", în *op. cit.*, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

inclus a fost interpretată drept o respingere a axiomei noncontradicției. Deși scrierile lui Ștefan Lupașcu conduc spre o astfel de interpretare, Basarab Nicolescu susține că nu acesta este sensul corect al gândirii filosofului francez de origine română: „Terțul inclus nu înseamnă câtuși de puțin afirmarea unui lucru și a contrariului său, ceea ce, prin anihilare reciprocă, ar distruge orice posibilitate de predicție și, deci, orice posibilitate de abordare științifică a lumii. Se impune, mai curând, să recunoaștem că, într-o lume de interconexiuni ireductibile (precum lumea cuantică), a face o experiență sau a da o interpretare rezultatelor experimentale înseamnă inevitabila decupare a realului, care afectează realul însuși. Entitatea reală își poate dezvălui astfel aspecte contradictorii de neînțeles, chiar absurde, din punctul de vedere al unei logici întemeiate pe postulatul «*sau* asta, *sau* cealaltă». Aceste aspecte contradictorii încetează să fie absurde într-o logică întemeiată pe postulatul «*și* asta, *și* cealaltă»..."[1]. O astfel de logică, cum este și aceea a terțului inclus, propusă de Ștefan Lupașcu, nu poate fi însă inteligibilă, în opinia lui Basarab Nicolescu, decât printr-o nouă înțelegere a ideii de realitate, printr-o nouă ontologie. Ideea ontologică prin care încearcă el să interpreteze logica terțului inclus este aceea a *nivelurilor de realitate*.

Ideea aceasta este legată genetic de revoluția produsă în gândirea științifică de apariția, la începutul secolului al XX-lea, a teoriei cuantice. Această teorie venea cu o serie de noutăți greu de asimilat în cadrele conceptuale ale fizicii clasice: discontinuitatea, inseparabilitatea, cauzalitatea globală, indeterminismul, dualismul undă-corpuscul etc.[2]. Basarab Nicolescu crede că cel mai amplu impact al revoluției cuantice a fost punerea în discuție a conceptului de Realitate și, mai ales, a dogmei filosofice oficiale a existenței unui singur nivel de Realitate. Deși existența mai multor niveluri de Realitate a fost afirmată de diferite tradiții și civilizații mai vechi și a fost sugerată de unii filosofi moderni, abia prin revoluția științifică de la începutul secolului al XX-lea, în special cea din microfizică, această idee a dobândit consistența necesară și baza de legitimitate.

Prin Realitate, fizicianul și filosoful român înțelege „ceea ce rezistă experiențelor, reprezentărilor, descrierilor, imaginilor ori formalizărilor noastre matematice"[3]. Prin *nivel de Realitate* înțelege „un ansamblu de sisteme invariant la acțiunea unui număr de legi generale". El dă ca exemplu entitățile cuantice, care se supun legilor cuantice și care se află la un nivel total diferit de realitate față de entitățile macrofizice și legile lor bine cunoscute. Încercând să operaționalizeze și mai mult noul concept introdus, Basarab Nicolescu spune că „două niveluri de Realitate sunt *diferite* dacă, trecând de la unul la celălalt, există opoziție a legilor și opoziție a conceptelor fundamentale..."[4]. Între două

[1] Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 189.
[2] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 21-27.
[3] *Ibidem*, p. 27.
[4] *Ibidem*, p. 28.

niveluri de realitate există o discontinuitate. Basarab Nicolescu atrage atenţia de a nu confunda nivelurile de Realitate cu *nivelurile de organizare*, aşa cum au fost acestea definite în teoriile sistemice. Nivelurile de organizare nu presupun legi şi concepte fundamentale diferite, ci doar „corespund unor structurări diferite ale aceloraşi legi fundamentale"[1]. De exemplu, economia marxistă şi fizica clasică sunt niveluri de organizare aflate la acelaşi nivel de realitate.

Ideea nivelurilor de realitate îi permite lui Basarab Nicolescu o altă interpretare a „cuplurilor de contradictorii mutual exclusive"[2], adică a antinomiilor pe care dezvoltarea fizicii cuantice le-a detectat în planul teoriei şi experienţei ştiinţifice. El arată că antinomii precum undă – particulă, continuitate – discontinuitate, separabilitate – inseparabilitate, cauzalitate locală – cauzalitate globală, reversibilitate – ireversibilitate a timpului etc. sunt efectul existenţei diferitelor niveluri de Realitate şi pot fi înţelese numai dacă se ia în consideraţie această supoziţie.

Dacă ne bazăm pe grila de lectură a logicii clasice, antinomiile pe care le-a generat apariţia mecanicii cuantice sunt un adevărat scandal intelectual[3]. Cele trei axiome de bază ale logicii clasice, *axioma identităţii* (A este A), *axioma non-contradicţiei* (A nu este non-A) şi *axioma terţului exclus* (nu există un al treilea termen care să fie deopotrivă A şi non-A), fac imposibilă afirmarea în acelaşi timp a validităţii unei idei şi a contrariului acesteia.

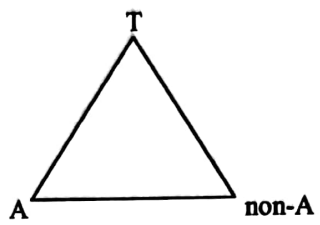
Datorită acestui lucru, odată cu constituirea mecanicii cuantice, s-a pus problema unei noi logici, care să rezolve paradoxurile pe care aceasta le-a generat. Aşa au apărut aşa-numitele „logici cuantice". Cele mai multe dintre acestea au încercat să modifice axioma non-contradicţiei, arată Basarab Nicolescu[4]. Însuşi Ştefan Lupaşcu, adaug eu, a fost animat de acest impuls, mărturie fiind scrierile sale în care propune o reformă a logicii prin modificarea acestei axiome. Aceşti autori, susţine fizicianul şi filosoful român, nu au luat însă în calcul modificarea celei de-a treia axiome, axioma terţului exclus. Singurul care a făcut aceasta a fost Ştefan Lupaşcu. Logica sa a fost în mod nefericit denumită „logică a contradicţiei", crede Basarab Nicolescu, deoarece ea nu înlocuieşte axioma non-contradicţiei, în ciuda impresiei care s-a creat (sau, aş spune, pe care Lupaşcu însuşi a creat-o), ci axioma terţului exclus, făcând loc unei a treia valori sau situaţii logice, T, care este şi A şi non-A. De aceea, Basarab Nicolescu preferă să o numească *logica terţului inclus* [5].

Sensul axiomei terţului inclus devine limpede (şi acceptabil din punctul de vedere al logicii clasice) dacă aceasta este interpretată prin intermediul ideii

[1] *Ibidem*, p. 29.
[2] *Ibidem*, p. 31.
[3] *Ibidem*, p. 34.
[4] *Ibidem*, p. 36.
[5] *Ibidem*, pp. 36-37.

Scanned with OKEN Scanner

de nivel de Realitate. Basarab Nicolescu propune să ne reprezentăm cei trei termeni cuprinşi aici, A, non-A şi T, printr-un triunghi la care unul dintre vârfuri se află la un nivel de Realitate, iar celelalte două la un altul. Cu alte cuvinte, *starea T* sau *terţul inclus* se află la un alt nivel de Realitate decât A şi non-A, nivel la care este posibilă coexistenţa dintre elemente care sunt contradictorii atunci când se află la nivelul lor de realitate.



NR 1

NR 2

„Dacă se rămâne pe un singur nivel de realitate, orice manifestare apare ca o luptă între două elemente contradictorii (de exemplu, unda A şi particula non-A). Al treilea dinamism, cel al stării T, se exercită pe un alt nivel de Realitate, unde ceea ce părea dezunit (undă sau particulă) este de fapt unit (cuanton), iar ceea ce apărea ca fiind contradictoriu este perceput ca noncontradictoriu"[1]. Dacă ne situăm la un singur nivel de realitate, nu vom putea înţelege cum este posibilă concilierea, cum poate un al treilea termen să realizeze o sinteză între contradictorii. Sinteza hegeliană este o idee iluzorie, pentru că triada lui Hegel se desfăşoară la acelaşi nivel de realitate. Numai dacă vom plasa termenul T la un alt nivel de realitate, vom putea înţelege cum este posibilă o conciliere a opuşilor, consideră Basarab Nicolescu. Aş adăuga că această conciliere din starea T nu este, cel puţin în concepţia lui Ştefan Lupaşcu, o anulare a contradicţiei, ci o situare în plină tensiune antinomică. Încât, chiar dacă *starea T* este o unitate, este vorba de o unitate între elemente antinomice.

Coerenţa dintre nivelurile de Realitate se realizează prin logica terţului inclus. Iată o descriere a acestui proces: „1. Un cuplu de contradictorii (A_0, non-A_0), situat pe un anumit nivel de Realitate NR_0, este unificat printr-o stare T_1, situată la un nivel de Realitate NR_1, imediat vecin; 2. La rândul ei, această stare T1 este legată de un cuplu de contradictorii (A_1, non-A_1), situat la acelaşi nivel; 3. Cuplul de contradictorii (A_1, non-A_1) este, la rândul său, unificat printr-o stare T_2, situată la un nivel de Realitate NR_2, imediat vecin cu nivelul NR_1, unde se află tripletul (A_1, non-A_1, T_1). Acest proces va continua la infinit, până la epuizarea tuturor nivelurilor de Realitate cunoscute sau conceptibile, fără a se putea vreodată ajunge la o noncontradicţie absolută..."[2].

[1] *Ibidem*, p. 38.

[2] Basarb Nicolescu, „Nivelurile de Realitate şi sacrul", în Basarab Nicolescu, Magda Stavinski (eds.), *Ştiinţă şi religie. Antagonism sau complementaritate?*, Editura „XXI: Eonul dogmatic", Bucureşti, 2002, pp. 42-43.

Scanned with OKEN Scanner

În această interpretare, pe care Basarab Nicolescu o dă ideii lui Ştefan Lupaşcu, axioma terţului inclus nu înseamnă abolirea axiomei clasice a non-contradicţiei. „Logica terţului inclus este non-contradictorie, în sensul că axioma non-contradicţiei este perfect respectată, cu condiţia de a se lărgi noţiunile de „adevărat" şi „fals" în aşa fel încât regulile de implicare logică nu se mai referă la doi termeni (A şi non-A), ci la trei (A, non-A şi T) ce coexistă în acelaşi moment al timpului"[1].

În această interpretare, logica clasică a non-contradicţiei continuă să funcţioneze, observ eu, regizând un anumit plan de discursivitate fără de care înţelegerea şi comunicarea nu mai sunt posibile. Logica terţului inclus nu tinde să înlocuiască logica non-contradicţiei în zonele ei de valabilitate.

De asemenea, această logică „nu suprimă logica terţului exclus". Tot ce face este să-i restrângă domeniul de valabilitate, exact la fel cum „logica" minus-cunoaşterii a lui Blaga restrânge domeniul de valabilitate al logicii normale (paradisiace) a intelectului. Basarab Nicolescu arată că logica terţului exclus rămâne perfect valabilă pentru situaţii de cunoaştere şi acţiune relativ simple. În schimb, ea devine chiar nocivă pentru situaţiile de complexitate. Or, cunoaşterea din secolul al XX-lea, de la un capăt la altul al spectrului disciplinelor, pune în evidenţă dominanţa *complexităţii*, făcând tot mai inactual discursul cartezian al metodei[2]. Faptul cel mai semnificativ este manifestarea complexităţii în interiorul „fortăreţei simplităţii", care este fizica fundamentală[3].

În aceste condiţii, logica terţului exclus este contraproductivă. Ea acţionează ca o logică de excludere, acolo unde este nevoie de coexistenţă şi chiar de unitate[4]. Ştefan Lupaşcu a avut intuiţia că dualitatea contradictorie însoţeşte orice manifestare a energiei. Această structură complexă pe care el a descoperit-o în sânul realităţii nu poate fi abordată cu logica clasică. De aceea, a construit această logică mai subtilă, logica terţului inclus, pe care Basarab Nicolescu o consideră acum drept „logică a complexităţii însăşi şi chiar, poate, logica sa privilegiată..."[5].

Logica terţului inclus şi transdisciplinaritatea

Modernitatea a generat în cunoaştere un adevărat *big bang* disciplinar, o fragmentare extraordinară a cercetării, construită pe ideea specializării. Comentând acest fapt al specializării excesive, Basarab Nicolescu afirmă: „Un Pico de

[1] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, p. 39.
[2] Lucru subliniat de către Gaston Bachelard încă din deceniul patru al secolului trecut. A se vedea în acest sens lucrarea sa *Noul spirit ştiinţific*.
[3] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, p. 42.
[4] *Ibidem*, p. 40.
[5] *Ibidem*, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

la Mirandola este de neconceput în epoca noastră. Chiar şi unui specialist îi vine astăzi greu să înţeleagă rezultatele obţinute de alt specialist din aceeaşi disciplină (...). Turnul lui Babel este oare inevitabil?"[1].

Continuând comentariul la acest inevitabil „proces de babelizare", fizicianul şi filosoful român îi sesizează pericolul şi reclamă „nevoia stringentă de *punţi* între diferitele discipline"[2]. În ideea refacerii unităţii pierdute a cunoaşterii, oamenii celei de-a doua jumătăţi a secolului al XX-lea au aruncat în joc două idei-program: *pluridisciplinaritatea* şi *interdisciplinaritatea*. „Pluridisciplinaritatea se referă la studierea unui obiect dintr-una şi aceeaşi disciplină prin intermediul mai multor discipline deodată"[3]. Ea aduce un plus de cunoaştere, însă finalitatea sa rămâne în cadrul cercetării disciplinei respective. „Interdisciplinaritatea (...) se referă la transferul metodelor dintr-o disciplină într-alta"[4]. La fel ca şi în cazul pluridisciplinarităţii, finalitatea acestui tip de demers nu reuşeşte să iasă din cadrele cercetării unei anumite discipline, cel mult ale unui grup de discipline. În plus, interdisciplinaritatea are şi un efect pervers, deoarece prin aceste transferuri de metode se produc uneori discipline noi, de interferenţă, contribuind astfel la sporirea *big bang*-ului disciplinar[5]. Unii autori privesc aceste situaţii ca rezultat al unui proces distinct de interdisciplinaritate, pe care îl numesc „interpenetrare" sau „hibridare" disciplinară[6].

Ideea-program în care se încadrează Basarab Nicolescu este *transdisciplinaritatea*. Ea s-a născut în 1970, la un colocviu despre interdisciplinaritate, unde Jean Piaget a formulat pentru prima dată ideea unui *dincolo* de discipline[7]. În 1985, odată cu apariţia cărţii sale *Nous, la particule et le monde*, fizicianul şi filosoful român dă un sens nou acestei idei, devenind portdrapelul actual al acesteia.

Esenţa acestui nou sens este cuprinderea a „ceea ce se află în acelaşi timp şi *între* discipline, şi *înăuntrul* diverselor discipline, şi *dincolo* de orice disciplină"[8]. Desigur, din perspectiva gândirii clasice, obiectul transdisciplinarităţii nu există, pentru că nu există nimic necercetat între discipline şi dincolo de acestea. Dacă, însă, renunţăm la această perspectivă şi luăm în calcul existenţa mai multor niveluri de Realitate, atunci spaţiul dintre discipline şi de dincolo de discipline nu este vid. Cercetarea disciplinară se plasează la unul şi acelaşi nivel

[1] *Ibidem*, p. 50.
[2] *Ibidem*, p. 51.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 52.
[5] *Ibidem*, p. 53.
[6] A se vedea în acest sens Mattei Dogan, Robert Pahre, *Noile ştiinţe sociale. Interpenetrarea disciplinelor*, Editura Academiei, Bucureşti, 1993.
[7] Basarab Nicolescu, *Noi, particula şi lumea*, p. 234.
[8] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

de Realitate şi cercetează doar fragmente ale acestui nivel. Spre deosebire de aceasta, „transdisciplinaritatea se preocupă de dinamica provocată de acţiunea simultană a mai multor niveluri de Realitate"[1], dinamică a cărei descoperire trece prin cercetarea disciplinară.

Diferenţa majoră a transdisciplinarităţii, faţă de celelalte tipuri de cercetări (disciplinară, pluridisciplinară şi interdisciplinară), stă în presupoziţiile care îi determină metodologia. În opinia lui Basarab Nicolescu, acestea sunt: ideea nivelurilor de realitate, logica terţului inclus şi supoziţia complexităţii.

În perspectiva transdisciplinară, Realitatea este multidimensională, structurată pe mai multe niveluri[2]. Aceste niveluri sau dimensiuni nu sunt disparate, ci există o anume *coerenţă* a ansamblului lor, pe care, însă, logica clasică nu o poate descrie. Această coerenţă dintre niveluri poate fi descrisă, în schimb, prin logica terţului inclus, singura care poate să lege între ele niveluri de realitate diferite, după cum am văzut. Ceea ce la un nivel de realitate apare drept dezbinat şi contradictoriu este unit într-o *stare T* la un nivel de realitate diferit, care, la rândul ei, este legată de un cuplu de contradictorii aflat la propriul său nivel, care este unificat într-o altă *stare T* de la un nivel diferit şi aşa mai departe.

Basarab Nicolescu vede structura ansamblului nivelurilor de Realitate, aşa cum este descrisă prin logica terţului inclus, ca una *deschisă*, de *tip gödelian*. Această imagine deschisă a Realităţii are un impact deosebit de puternic asupra teoriei cunoaşterii, „fiindcă implică imposibilitatea unei teorii complete, închisă în ea însăşi"[3]. Nu vom putea niciodată să spunem că o teorie ce unifică contradicţiile de la un nivel de Realitate este definitivă, deoarece, prin logica sistemului, va duce la descoperirea de noi cupluri contradictorii, situate la un alt nivel de realitate, ce va trebui să fie unificate printr-o altă teorie, mai puternic unificatoare, şi aşa mai departe. Astfel, cunoaşterea va rămâne pentru totdeauna deschisă. Acest lucru, susţine fizicianul şi filozoful român, este în acord cu unul dintre cele mai importante rezultate ştiinţifice din secolul al XX-lea, teorema lui Gödel, demonstrată în 1931, care spune, pentru cazul aritmeticii, că un sistem de axiome suficient de bogat duce inevitabil la rezultate fie indecidabile, fie contradictorii[4]. Ea înseamnă, din punct de vedere epistemologic, că o teorie ştiinţifică completă este iluzorie. Aplicând acest rezultat la discuţia sa, Basarab Nicolescu conchide că este imposibilă o teorie completă care să descrie ansamblul nivelurilor de realitate, cunoaşterea aceasta trebuind să fie inevitabil una deschisă.

[1] *Ibidem*, p. 54.
[2] *Ibidem*, p. 58.
[3] *Ibidem*, p. 60.
[4] *Ibidem*, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

Un alt rezultat important pentru teoria cunoaşterii, ce rezultă de aici, este că „nici un nivel de Realitate nu constituie un loc privilegiat de unde pot fi înţelese toate celelalte niveluri de Realitate. Un nivel de Realitate este ceea ce este datorită existenţei concomitente a celorlalte niveluri”[1]. Nu există un referenţial absolut. Aceasta înseamnă că nu mai putem vorbi de perspective privilegiate, nu mai putem distinge între ştiinţe privilegiate şi ştiinţe periferice, nu mai putem face ierarhii şi nu mai putem desconsidera anumite discipline. Din orice perspectivă putem avea acces la cunoaşterea Realităţii, dar cu concursul sinergic al celorlalte perspective.

Transdisciplinaritatea şi sacrul

Pentru a respecta ideea caracterului deschis al ansamblului nivelurilor de Realitate, va trebui să nu oprim coerenţa ansamblului la un nivel limită, de sus sau de jos. Altfel spus, va trebui să acceptăm că „ansamblul nivelurilor de Realitate se prelungeşte printr-o *zonă de non-rezistenţă* la experienţele, reprezentările, descrierile, imaginile ori formalizările noastre matematice”[2].

Această zonă de transparenţă, care nu mai lasă urme în oglinda cunoaşterii, care nu mai este detectată de către organele noastre de simţ şi instrumentele care le prelungesc, este un fel de *văl* care ascunde *Realul*. Realul este diferit de Realitate, în concepţia lui Basarab Nicolescu. În timp ce Realitatea este legată de rezistenţa din experienţa noastră umană, Realul semnifică „ceea ce este” şi „e, prin definiţie, ascuns pentru totdeauna”[3]. Aş adăuga că este *lucrul în sine* al lui Immanuel Kant sau misterul lumii al lui Lucian Blaga.

Basarab Nicolescu asimilează această zonă de non-rezistenţă sau transparenţă absolută cu ideea de *sacru*[4], regăsindu-i atributele acesteia. În primul rând, este ceva ireductibil, neraţionalizabil, opac la orice încercare de raţionalizare. În al doilea rând, este ceva ce provoacă sentimentul unei diferenţe radicale. În al treilea rând, este ceea ce uneşte sau leagă, căci se întinde nu doar dincolo de nivelurile de Realitate, ci şi între acestea, în sensul că „pătrunde şi traversează nivelurile de Realitate”[5].

Datorită acestui caracter, Realul (sacrul) a fost despărţit complet de Realitate. Fiinţa şi fiinţarea au avut regimuri ontologice diferite, fiind arondate unor cercetări radical despărţite. Cercetarea disciplinară nu putea decât trece în spaţiul transcendentului Realul, deschizând o prăpastie între acesta şi Realitate.

[1] *Ibidem*, p. 65.
[2] *Ibidem*, p. 64.
[3] Basarab Nicolescu, „Nivelurile de Realitate şi sacrul”, în *op. cit.*, p. 39.
[4] *Ibidem*, p. 44.
[5] *Ibidem*, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

Prin abordarea transdisciplinară, afirmă Basarab Nicolescu, se poate realiza „*o punte între Real şi Realitate*"[1].

O primă consecinţă pe care o trage fizicianul şi filosoful român este că abordarea transdisciplinară conduce la o înţelegere a lumii ce depăşeşte cadrele strâmte ale ştiinţei clasice. Sacrul nu este, prin el însuşi, atributul religiilor, ci poate fi regăsit şi pe calea ştiinţei, cu condiţia să se urmărească înţelegerea profundă şi unitatea lumii.

O a doua consecinţă pe care o impune această descoperire transdisciplinară a sacrului este că acest „ceva ireductibil real în lume", apare ca un aspect profund raţional, deşi neraţionalizabil. De aceea, el nu mai poate fi ocolit din abordările raţionale ale cunoaşterii. Vrem sau nu, „suntem obligaţi să ne referim la sacru în vederea elaborării unui studiu coerent despre Realitate"[2].

Cunoaşterea transdisciplinară

Basarab Nicolescu încearcă să ofere o descriere a structurii cunoaşterii transdisciplinare. Delimitează elementele cunoaşterii şi modul în care acestea interacţionează pentru a realiza actul de cunoaştere.

Ansamblul nivelurilor de Realitate, împreună cu zona sa complementară de non-rezistenţă, constituie *Obiectul transdisciplinar*[3]. Corespunzător cu nivelurile de Realitate, există niveluri de percepţie diferite. Pentru a exista o coerenţă în ansamblul nivelurilor de percepţie, trebuie să existe o zonă de non-rezistenţă la percepţie. *Subiectul transdisciplinar* va fi format din ansamblul nivelurilor de percepţie, împreună cu această zonă complementară de non-rezistenţă. Cele două zone de non-rezistenţă, ale Obiectului şi Subiectului transdisciplinar sunt identice, în felul acesta Obiectul şi Subiectul realizând comunicarea. Graţie acestei zone comune de non-rezistenţă, „fluxului de informaţie ce traversează într-o manieră coerentă diferitele niveluri de Realitate îi corespunde un flux de conştienţă ce traversează într-o manieră coerentă diferitele niveluri de percepţie"[4]. Astfel, zona aceasta de non-rezistenţă pare să joace rolul unui „*terţ inclus în mod secret*", care permite unificarea Subiectului transdisciplinar cu Obiectul transdisciplinar. El transgresează dualitatea subiect-obiect, în felul acesta cunoaşterea apărând „în acelaşi timp exterioară şi interioară"[5]. Dacă ne-am reprezenta ansamblul nivelurilor de Realitate şi ansamblul nivelurilor de percepţie, adică Obiectul şi Subiectul, ca două realităţi paralele, iar fluxurile de informaţie, respectiv conştienţă, ca două mari bucle care traversează aceste două ansam-

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 44.
[3] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, p. 65.
[4] *Ibidem*, p. 66.
[5] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

bluri (care formează, de fapt, întregul univers sau poate al universurilor), atunci, acest *„terț tainic inclus"* realizează intersecția dintre aceste bucle în cel puțin un punct X. Acest punct poate fi considerat un fel de sursă a Realității și a percepției, afirmă Basarab Nicolescu, fiind similar cu acel punct pe care misticii îl numesc prin expresia „dincolo de orice". El, împreună cu buclele de informație și conștiință, definește al treilea termen al cunoașterii transdisciplinare – *Interacțiunea dintre Subiect și Obiect*[1].

O experiență ireductibilă la orice teoretizare este *percepția sacrului*, adică a spațiului dintre nivelurile de Realitate și percepție. Acest spațiu este resimțit ca vid, interior și exterior, fapt ce se traduce în *tăcerea* de dincolo de cuvinte, pe care o regăsim și în scrierile mistice. S-ar putea vorbi și aici de *niveluri de tăcere*, spune Basarab Nicolescu, corespunzătoare diferitelor întâlniri cu vidul interior sau exterior la diferitele niveluri de Realitate. Dincolo de acestea, există și un fel de nod al tăcerii sau de punct de maximă ignoranță, dar care luminează ordinea cunoașterii și pe care fizicianul român îl asociază cu acel „întuneric transluminos al liniștii" al lui Dionisie Areopagitul[2].

Basarab Nicolescu crede că numai din perspectiva cunoașterii transdisiplinare putem înțelege experiența cunoașterii mistice, pe care Dionisie Areopagitul, Grigore de Nyssa, Grigore de Nazianz sau Grigorie Palama au încercat să o exprime. El consideră că așa-numita cunoaștere apofatică poate fi înțeleasă doar din perspectivă transdisciplinară și în baza unei logici a terțului inclus[3].

Terțul inclus și dogmele. Transdisciplinaritate și transfigurare

Într-un dialog cu Horia Bădescu, despre Ștefan Lupașcu[4], Basarab Nicolescu făcea legătura dintre principiul terțului inclus și dogme, afirmând că dogma trinității este prima manifestare a terțului inclus. Tot acolo asocia dogma trinității cu ideea de mister, în maniera lui Lucian Blaga, punându-și problema cum poate fi conceptualizat misterul fără să fie distrus. Răspunsul său era că terțul inclus poate sluji acestui scop.

Lucrul acesta m-a determinat să văd cum Basarab Nicolescu închide practic o buclă pe care o deschisese Lucian Blaga prin ideea antinomiei transfigurate. Blaga urmărea o metodă care să dea seama de mister fără a-l distrugă. Urmărea o cale prin care să poată formula ceva ce transcende capacitatea noastră de cunoaștere, neraționalizabil. După ce am cunoscut ontologia și epistemologia transdiciplinarității, putem înțelege mai bine acest efort al său, îi pu-

[1] Basarab Nicolescu, „Nivelurile de Realitate și sacrul", în *op. cit.*, p. 46.
[2] *Ibidem*, p. 47.
[3] *Ibidem*, p. 49.
[4] Basarab Nicolescu, „Ștefan Lupașcu – un model de gândire, un premergător. Basarab Nicolescu de vorbă cu Horia Bădescu", în *op. cit.*.

tem sesiza raţionalitatea. Am putea spune că ceea ce i-a lipsit lui Blaga pentru ca transfigurarea să devină o metodă a cunoaşterii transdisciplinare au fost teoria nivelurilor de realitate şi logica terţului inclus.

Transfigurarea blagiană a antinomiilor era o încercare de a articula în concepte ceva transcendent, fără a-i răpi transcendenţa, fără a-l raţionaliza. Blaga vedea că acest lucru solicita o depăşire a logicii normale şi chiar afirma că transfigurarea se realizează într-o zonă translogică şi transraţională. De asemenea, vedea aici o formă de cunoaştere negativă, cunoaştere ca necunoaştere, intenţia efortului cognitiv nefiind dezvăluirea realului, a misterului, ci păstrarea lui învăluită şi chiar sporirea misterului. Teoria lui Basarab Nicolescu ne sugerează că minus-cunoaşterea blagiană ar putea fi integrată în cunoaşterea transdisciplinară. Căci ce este această cunoaştere transdisciplinară decât încercarea de cuprindere a ceea ce este între şi dincolo de ceea ce pot cuprinde disciplinele ştiinţifice? Nu procedează ea printr-o logică diferită, a terţului inclus, ce permite unificarea de termeni antinomici? Şi nu conceptualizează această cunoaştere o zonă prin definiţie neraţionalizabilă, veşnic în ascundere, învăluită pe vecie?

Lucian Blaga profeţea un eon dogmatic, în care colaborarea dintre gânditori, sub zodia unei logici a dogmei, va înlocui disputa şi dezbinarea dintre ei. Transdisciplinaritatea lui Basarab Nicolescu se apropie de acest vis al său.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul 5

Tematizarea blagiană a antinomicului în contextul gândirii contemporane

Raportată la gândirea contemporană, şi când spun aceasta am în vedere gândirea desfăşurată pe parcursul secolului al XX-lea, tematizarea blagiană a antinomicului devine deosebit de semnificativă. Prin implicaţiile şi deschiderile sale, ea ne apare drept un răspuns la anumite căutări filosofice şi ştiinţifice ale timpului în care s-a afirmat şi poate fi integrată într-o mişcare de idei oarecum similare, idei ce se acumulează pe parcursul secolului şi converg spre o nouă paradigmă de gândire. Punctul comun al acestora este încercarea de depăşire a limitelor raţionalităţii clasice, de extindere a ideii de raţionalitate.

5.1. În contextul filosofic al timpului

Spuneam că tematizarea blagiană a antinomicului este un răspuns la anumite căutări filosofice şi ştiinţifice ale timpului în care s-a afirmat. „Stilul gândirii blagiene în termeni antinomici – afirmă în acest sens unul dintre principalii comentatori actuali ai lui Lucian Blaga – se manifestă ca necesară depăşire a stării de criză a modului de a gândi realitatea şi de a soluţiona problemele ridicate de aceasta prin ştiinţa şi filosofia de la întâlnirea secolelor al XIX-lea şi al XX-lea"[1].

a) Una dintre coordonatele pe care putem aşeza această orientare a lui Blaga către antinomic este opoziţia dintre raţionalism şi intuiţionism, o „tensiune specifică a începutului de veac"[2] XX. Ca reacţie la raţionalismul filosofic şi ştiinţific al secolelor anterioare, se propunea în acea perioadă o întoarcere la natură, la complexitatea vieţii, la abordarea inconştientului, a necunoscutului, la viaţa sufletească, intuiţie, magie, mit, la fenomenul originar[3].

[1] Traian Pop, *Lucian Blaga. Sistemul cunoaşterii*, p. 14.
[2] Alexandru Teodorescu, *Lucian Blaga şi cultura populară românească*, p. 21.
[3] *Ibidem*, p. 22.

Blaga se va angaja şi el în explorarea unor căi alternative în raport cu raţionalismul clasic, prin recurs la mit, metaforă şi paradox. Însă, nu va urma calea iraţionalismului intuiţionist. Gândirea antinomică pe care el o va promova rămâne în cadre intelectualiste şi raţionaliste, însă ale unui nou tip de raţionalism, unul „mai elaborat şi mai nuanţat decât cel, mai curând grosier, care ne-a fost lăsat moştenire de către ultimele secole"[1], un raţionalism care converteşte negativul, care integrează iraţionalul, ştiind „că nu poate ieşi din cercul de vrajă" al acestuia[2].

Angajând ideea inconvertibilităţii iraţionalului şi mai ales pe aceea a inexistenţei raţionalului printre obiectele cunoaşterii, Lucian Blaga respingea raţionalismele aprioriste, absolutiste şi formaliste de factură clasică, „care îşi imaginau lumea, cosmosul, ca având structuri «raţionale» asemănătoare gândirii, sau că lumea este condusă de o Raţiune ori un Spirit absolut"[3]. În acest sens, el afirma, tranşând limpede disputa raţionalism-intuiţionism: „Prin poziţia ce-o luăm în problematica cunoaşterii, nu opunem, cum s-ar crede, raţionalismului un intuiţionism fără osatură, ci opunem raţionalismului superficial un raţionalism care ştie că nu poate ieşi din cercul de vrajă al iraţionalului, un raţionalism care trage toate consecinţele şi e gata să accepte uneori rezultate care înseamnă ieşirea din sine a raţiunii. Am numit altădată această poziţie intelectualism ecstatic, dar tot aşa ea poate fi numită *raţionalism ecstatic*. Optimismul raţionalismului vulgar trebuie înlocuit cu atitudinea profund tragică a raţionalismului ecstatic"[4].

Pe această direcţie de gândire, Lucian Blaga nu era singular în epocă. În spaţiul românesc, exact în aceeaşi perioadă, D.D. Roşca încerca şi el o nouă formă de raţionalism, una bazată tocmai pe conştiinţa tragică a prezenţei masive şi inevitabile a iraţionalului în structura existenţei. În a doua parte a secolului, regândirea raţionalismului clasic va fi prezentă la Mircea Florian, punctul de plecare al demersului acestuia fiind aceeaşi opoziţie raţionalism-antiraţionalism de la începutul secolului al XX-lea[5].

[1] Georges Piscoci-Danesco, „Préface" à Lucian Blaga, *La trilogie de la connaissance*, Librairie du savoir, Paris, 1992, p. 12.

[2] Lucian Blaga, „Cunoaşterea luciferică", în *op. cit.*, p. 429.

[3] Gheorghe Al. Cazan, „Raţionalismul ecstatic – formă specifică a raţionalismului", în *op. cit.*, pp. 53-54.

[4] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 429.

[5] Respingând atât raţionalismul clasic, cât şi antiraţionalismul, Mircea Florian va pleda pentru un raţionalism reformat de pe poziţiile ştiinţei, în care raţiunii i se ia funcţia creatoare, dar i se păstrează funcţia ordonatoare (Vezi Mircea Florian, „Ştiinţă şi raţionalism", în *Scrieri alese*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968). Iraţionalismul care apare ca reacţie la raţionalismul tradiţional e la fel de greşit, fiind rezultatul unei false interpretări a raţiunii. Regândind poziţia iraţionalului şi raportul acestuia cu raţionalul, Florian va merge, însă, într-o altă direcţie decât Blaga. El va susţine că iraţionalul e prezent în lume, dar nu trebuie

Scanned with OKEN Scanner

În alte spaţii culturale, ideea iraţionalităţii existenţei era destul de frecventată, fiind prezentă la filosofii germani ai «vieţii» (Friederich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Scheler sau Oswaldt Spengler), la filosofii existenţialişti, la Nicolai Hartmann sau Émile Meyerson[1]. Dintre aceştia, demersul lui Blaga seamănă oarecum cu cel al francezului Émile Meyerson.

Detaşându-se de optimismul raţionalist scientist exagerat al epocii, dar şi de iraţionalismul bergsonian, Meyerson „a dezvoltat un *raţionalism critic* concentrat asupra tensiunii dintre raţiune şi realitate"[2], care se exprimă în teza următoare: „realitatea obiectivă există şi ea poate fi raţionalizată prin cunoaştere, dar nu în întregime"[3]. În tendinţa ei către o explicaţie universală, către reducerea a toate la raţional, raţiunea întîlneşte elemente neasimilabile, unde acordul ei cu realitatea încetează. Astfel de elemente sunt cuprinse de către Meyerson sub conceptul de *iraţional*. Prin acest termen, filosoful francez desemnează „ceea ce (...) apare ca rezistând, prin însăşi esenţa sa, oricărei reducţii ulterioare la elemente pur raţionale"[4]. De acest fel sunt, de exemplu, structura spaţiului, care a condus la apariţia geometriilor neeuclidiene, senzaţia şi cuanta lui Planck. Prezenţa iraţionalilor este o dovadă clară că existenţa nu este total raţională, că nu este construită în acord cu exigenţele raţiunii. Însă, existenţa iraţionalilor nu înseamnă angajarea în agnosticism şi iraţionalism. Dimpotrivă, ea duce la o întărire a poziţiilor raţiunii, care îşi sporeşte încercările explicative, astfel că ajunge să poată preciza locul iraţionalului în calculele sale. Acesta este singurul sens în care *iraţionalii sunt raţionalizabili*. „Noi ştim, spune Meyerson, unde raţionalizarea completă este imposibilă, adică unde încetează acordul dintre raţiune şi realitatea exterioră; sunt acolo iraţionalii descoperiţi. Dar nu ştim – şi nu vom şti niciodată – unde există acest acord, pentru că nu vom putea afirma niciodată că nu vor mai fi iraţionali de adăugat la cei vechi. Este ceea ce face ca noi să nu putem *deduce* realmente natura, chiar ţinând cont de toate elementele date şi ireductibile, de toţi iraţionalii pe care îi vom cunoaşte la un moment dat; totdeauna vom avea nevoie de noi experienţe şi totdeauna acestea ne vor pune noi probleme, făcând să izbucnească (...) noi contradicţii între teoriile şi observaţiile noastre"[5]. Rolul raţiunii este tocmai de a depista iraţionalul, de a-i preciza natura şi specificul.

absolutizat şi nici pus în opoziţie cu raţionalul. Iraţionalul este, în opinia sa, raţionalul „care nu a fost şi nu poate fi sleit în determinările lui" şi care apare, astfel, ca o temă mereu deschisă a raţiunii, lăsându-i domeniul veşnic neîncheiat (Mircea Florian, „Misologia sau «filozofia absurdului»", în *Scrieri alese*, p. 234).

[1] Cf. Teodor Dima, „«Revelare» şi «iraţional» în «cunoaşterea luciferică»", în *Revista de filosofie*, nr. 2, 1989, p. 152.

[2] Teodor Dima, „Émile Meyerson şi raţionalizarea existenţei", în Teodor Dima ş.a., *Întemeieri raţionale în filosofia ştiinţei*, Editura Junimea, Iaşi, 1983, p. 49.

[3] *Ibidem*, p. 50.

[4] Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Payot, Paris, 1927, p. 187.

[5] *Ibidem*, pp. 229-230.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

La fel ca şi Meyerson, Lucian Blaga se bazează pe ideea iraţionalităţii existenţei şi, în mod asemănător, gândeşte un raport al raţiunii cu iraţionalul care să nu ducă la iraţionalism. Şi la el apare ideea raţionalităţii ca strategie de investigare a iraţionalului. Însă, pentru filosoful român, această idee este mult mai radicală, ducând lucrurile într-o altă direcţie. Raţionalizarea nu este un progres de la iraţional la raţional, ci o ordonare a iraţionalilor. Pentru Blaga, iraţionalul este inconvertibil raţional. Acest lucru îl determină să avanseze într-o direcţie în care Meyerson nu s-a aventurat. Uneori, spune el, determinată de întâlnirea cu iraţionalul, cunoaşterea avansează într-o direcţie inversă decât în mod obişnuit, sporind iraţionalitatea unui fenomen prin formularea sa antinomică. În acel moment, raţiunea îşi iese din sinele său construit pe logica identităţii şi noncontradicţiei, cuprinzând în concepte însuşi iraţionalul.

O altă comparaţie interesantă pe tema iraţionalului poate fi făcută între Lucian Blaga şi Rudolf Otto, autorul celebrei lucrări *Das Heilige* (*Sacrul*, în traducere românească), apărută în 1917. Cum bine se ştie, subtitlul acestei lucrări este *Despre elementul irațional în ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*[1]. În consonanţă cu tendinţa epocii[2], teologul german lasă deoparte partea raţională şi speculativă a religiei, concentrându-se mai ales asupra părţii ei iraţionale, aşa cum se prefigurează aceasta în experienţa religioasă, pornind de la premisa că atributele raţionale nu pot epuiza ideea divinităţii[3].

Rudolf Otto defineşte „iraţionalul" pornind de la raţional, înţelegând prin acest termen ceva ce, „prin profunzimile lui, se sustrage explicaţiei raţionale"[4]. Iată cuvintele sale: „Prin «raţional» în ideea de divin înţelegem ceea ce intră în sfera posibilităţilor noastre de clară comprehensiune conceptuală, ceea ce intră în domeniul conceptelor familiare şi definibile. Afirmăm, apoi, că sub acest domeniu al purei clarităţi se află o *profunzime* obscură ce scapă nu sentimentului, ci *conceptelor* noastre şi pe care, din acest motiv, o numim «iraţional»"[5]. Cartea sa este o încercare de demonstrare a acestei idei, cu referire la categoria *sacrului*. Teologul german susţine că, în cazul tuturor elementelor (misterium, majestas, augustum, fascinans etc.), prin care a încercat să definească sacrul (*numinosul*, cum îl numeşte), se manifestă iraţionalul. Spre deosebire de sentimentele obişnuite (o bucurie profundă, de exemplu), care pot la un moment dat să pară inexplicabile dar să devină clare în privinţa motivelor lor, după un efort de concentrare, sentimentele pe care sacrul le provoacă

[1] Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional în ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
[2] În acest sens, Rudolf Otto spune: „A te ocupa de iraţional este astăzi aproape un sport" (*Ibidem*, p. 73).
[3] *Ibidem*, p. 10.
[4] *Ibidem*, p. 73.
[5] *Ibidem*, p. 74.

rămân, cu toate eforturile, în afara înţelegerii conceptuale. În cazul lor, „nici cea mai mare încordare a atenţiei nu reuşeşte să aducă *ce*-ul şi *cum*-ul obiectului din zona obscură a sentimentului în aceea a înţelegerii conceptuale. El rămâne în obscuritatea ineluctabilă a experienţei pur sentimentale, non-conceptuale. El poate fi indicat, dar nu şi explicat prin notaţia muzicală a ideogramelor analogice"[1].

Pentru Rudolf Otto, această „indicare" a iraţionalului devine o sarcină, un imperativ. Nu trebuie să ne mulţumim cu simpla constatare a iraţionalului, rămânând la „forma nestatornică a sentimentului pur", ci este nevoie de a-i fixa elementele, chiar dacă nu vom folosi „concepte adecvate", ci numai „concepte-simboluri" sau „desemnări ideogramatice". Aceasta nu înseamnă nicidecum „de a raţionaliza iraţionalul", lucru imposibil în opinia teologului german, ci doar „de a-l capta, de a-i fixa elementele"[2].

Această indicare sau fixare a iraţionalului, de care vorbeşte Rudolf Otto, ne aminteşte de ideea lui Blaga despre transcendentul neraţionalizabil dar formulabil. Apropierea dintre cei doi autori sporeşte atunci când Rudolf Otto se referă la unul dintre elementele numinosului, anume *misterium* sau *mirum*. „Fiind «cu totul altfel», el se sustrage oricărei posibilităţi de a-l exprima. Totodată, el ne obligă să recurgem la afirmaţii ideogramatice care nu sunt doar «mai presus de raţiunea noastră», ci şi paradoxale, putând fi, adică, împotriva raţiunii noastre, ba chiar să alunece ele însele în violente antinomii şi să reprezinte iraţionalul în forma lui cea mai acută"[3]. De altfel, antinomia este considerată de către Rudolf Otto forma radicală sub care se prezintă de-a lungul istoriei acest element al sacrului[4]. Putem lesne recunoaşte aici ideea lui Blaga despre formula antinomică sau paradoxală ca expresie a misterului potenţat.

Se pare că iraţionalul revine destul de mult în gândirea secolului al XX-lea. El apare, în diferite ipostaze şi însoţit de diferite atitudini filosofice, pe tot eşichierul reflecţiei şi chiar în domeniile cele mai tari ale cunoaşterii, în matematică, fizică şi logică. Este privit ca obstacol şi motiv de renunţare la raţiune, dar şi ca refugiu sau punct de spijin. Prilejuieşte rezolvări de probleme, regândiri ale structurilor logice, dar şi atitudini antiraţionaliste şi chiar mistice[5]. Lucian Blaga ar putea fi privit în această perspectivă a tematizării iraţionalului şi aşezat într-unul dintre sertarele acestei secţiuni a filosofiei secolului al XX-lea. Probabil că, într-o lucrare rescrisă despre iraţional în acest ultim secol, el s-ar afla printre cei care promovează recursul la iraţional ca metodă a cunoaşterii şi gândirii, fără a asuma o poziţie epistemologică iraţionalistă.

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 75.
[3] *Ibidem*, p. 74.
[4] *Ibidem*, pp. 38-39.
[5] Cf. Gilles Gaston Granger, *L'irrationnel*, Editions Odile Jacob, Paris, 1998.

Scanned with OKEN Scanner

b) Un alt punct de reper pentru înţelegerea tematizării blagiene a antinomicului în contextul epocii este legat de situaţia metafizicii. Se pare că aceasta era o problemă foarte importantă la acea vreme[1]. Secolul al XIX-lea fusese unul în care ştiinţa acaparase scena cunoaşterii, trecând în plan secund metafizica, un secol al celor mai multe descoperiri ştiinţifice, al unei ample teoretizări şi, mai ales, al cercetării experimentale[2]. Filosofia se vedea, astfel, redusă la statutul de discurs în marginea ştiinţei sau la acela de demers care recurge la metode ştiinţifice. Orientarea pozitivistă a filosofiei era puternic reprezentată la începutul secolului al XX-lea[3].

Ca reacţie la acest curent scientist sau pozitivist, apar în acea perioadă proiecte filosofice care, neuitând lecţia pozitivistă, încearcă o reafirmare a metafizicii. Mircea Florian identifică trei astfel de iniţiative: metafizica inductivă, metafizica intuiţionist-iraţionalistă şi metafizica problemelor[4].

Metafizica inductivă, înfiripată încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea (având ca exponenţi de seamă în secolul al XIX-lea pe G. Th. Fechner, H. Lotze, Ed. von Hartmann, W. Wundt, iar în secolul al XX-lea pe H. Driesch, Osw. Külpe, S. Alexander, A. N. Whitehead), încearcă, în opinia lui Florian, salvarea metafizicii printr-o punte aruncată între ştiinţă şi filosofia tradiţională. Punctul ei de plecare este experienţa în genere, aşa cum este explorată de către ştiinţele pozitive, mai exact, concluziile sau sintezele ştiinţelor. Dar ea „nu se mărgineşte, asemenea pozitivismului, a oferi un surogat de metafizică printr-o simplă coordonare şi ierarhizare a rezultatelor cele mai generale obţinute de ştiinţe, ci depăşeşte aceste rezultate cu condiţia de a respecta două prescripţii de metodă: transcenderea experienţei se face după indicările ei şi cu prudenţa caracteristică generalizării inductive sau trecerii de la părţi la tot, de la exemple la specie; depăşirea nu pretinde însă a constitui o doctrină ştiinţifică vrednică de a sta pe acelaşi plan cu ştiinţele speciale, ci alcătuieşte un simplu sistem de ipoteze"[5]. Ea renunţă la caracterul apodictic al metafizicii tradiţionale, mulţumindu-se cu probabilitatea rezultatelor ei şi supunându-se revizuirii. Din păcate, susţine Mircea Florian, această metafizică nu este posibilă, pentru că „experienţa nu poate indica direcţia depăşirii ei prin gândire, căci ar însemna să credem că experienţa posedă o luciditate, o lumină, rezervată gândirii, pe scurt,

[1] Cf. Mircea Florian, *Metafizică şi artă*, Editura Echinox, Cluj, 1992, pp. 13-14.
[2] Cf. René Taton (ed.), *Istoria generală a ştiinţei*, vol. III, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 12.
[3] În această perioadă, cu un deceniu înainte de apariţia *Eonului dogmatic*, Ludwig Wittgenstein (în *Tractatus Logico-Philosophicus*) afirma preeminenţa discursului ştiinţific, plasând discursul metafizic în afara „spaţiului logic", iar la un an după această apariţie Rudolf Carnap publica celebrul său studiu „Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului".
[4] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 41.
[5] *Ibidem*, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

ar însemna să credem că ea cuprinde, cel puţin virtual, sfera ce pretindea a o depăşi, sfera metafizică"[1].

Metafizica intuiţionist-iraţionalistă se sprijină pe un alt tip de experienţă decât metafizica inductivă, pe „o experienţă particulară suprasensibilă, pe «intuiţie», care posedă o certitudine nemijlocită, superioară intuiţiei sensibile şi gândirii şi are drept obiect o realitate care, departe de a fi inteligibilă, ca realitatea vechii metafizici, este iraţională sau suprarațională, dincolo de lumina intelectului, având totuşi o lumină proprie. Această realitate metafizică, prezentă nemijlocit într-o experienţă superioară, e Viaţa, Devenirea, Temporalitatea, Istorcitatea"[2]. Reprezentantul cel mai important al acestei metafizici este Henri Bergson. La el, intuiţia este un fel de dilatare a intuiţiei sensibile, sentimentului, instinctului, pentru a face din ele o experimentare sau un contact direct şi pozitiv cu absolutul, cu Viaţa. Prin aceasta, intuiţionismul respinge raţionalismul, logocentric în esenţa sa, mai exact opune spiritului raţional Viaţa, în care corpul şi sufletul se contopesc.

În aceeaşi direcţie de centrare a metafizicii pe existenţa umană este situată şi „filosofia existenţei", un alt curent de metafizică intuiţionist-iraţionalistă, avându-i ca reprezentanţi pe Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel şi Nicola Abagnano. Referindu-se în special la Jaspers, Mircea Florian observă orientarea antitradiţională pe care acesta o dă metafizicii, punând-o să se raporteze la ceea ce este dincolo de sciziunea subiect-obiect şi care înglobează şi obiect şi subiect (*das Umgreifende*), dar care nu poate sta ca obiect, nu poate sta în lumina conştiinţei, ci poate fi doar surprins sau întrevăzut în mediul gândirii obiectuale. Acesta este ceea ce a căutat metafizica dintotdeauna, Fiinţa. „A filosofa asupra cuprinzătorului (*das Umgreifende*), spune în acest sens Karl Jaspers, înseamnă a pătrunde în fiinţa însăşi. Dar acest lucru nu se poate face decât indirect, căci atunci când vorbim, gândim prin referire la obiecte. Este necesar ca printr-o astfel de gândire obiectuală să întrevedem indiciile nonobiectualităţii cuprinzătorului"[3]. Cuprinzătorul nu este obiect de cunoaştere, aşa cum l-au tratat metafizicile tradiţionale, dar nici de comuniune mistică. El poate fi perceput doar în cadrul gândirii orientată obiectual. Aici „are loc saltul omului în cuprinzător. (...) El ne eliberează din cătuşele gândirii determinate, nu prin abandonarea ei, ci prin împingerea ei până la limită. (...) Fiinţa însăşi, atotîntemeietoare – necondiţionatul – tinde să îmbrace o formă obiectuală în faţa ochilor noştri, deşi această formă îi este neadecvată şi trebuie să se prăbuşească de la sine, lăsând în urma ei, prin distrugerea sa, pura claritate a prezenţei cuprinzătorului"[4]. În această ipostază, cuprinzătorul este ceea ce se numeşte transcendenţă.

[1] *Ibidem*, p. 43.
[2] *Ibidem*.
[3] Karl Jaspers, *Texte filosofice*, Editura Politică, Bucureşti, 1986, p. 19.
[4] *Ibidem*, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

În sfârşit, „metafizica problemelor" este o direcţie de regândire a metafizicii pe care Mircea Florian o detectează la Nicolai Hartmann, Benedetto Croce şi Robert Reininger. Ceea ce întreprinde Hartmann, observă Florian, este o „ontologie critică" susţinută de o severă analiză logică. El repudiază vechea metafizică, considerând-o o „metafizică a domeniului", una care se construieşte pe convingerea că ar exista un domeniu specific al metafizicii. „Metafizica nu e un domeniu deosebit, ci e pretutindeni legată de tot ce e cunoscut, întrucât ea se îndreaptă spre fundalul incognoscibil pe care se proiectează tot ce e cunoscut, spre penumbra sau transinteligibilul ce învăluie ştiinţa noastră. (...) Oricât de adânc ar pătrunde în realitate lumina ştiinţei, rămâne un rest insolubil, un iraţional, o problemă – clarificarea problematicului refractar cunoştinţei e tema metafizicii"[1].

O ideea asemănătoare află Mircea Florian la Robert Reininger[2]. Pentru acesta, real este ceea ce e dat nemijlocit sau trăit, ceea ce este legat de conştiinţa individuală. Pornind de la această premisă, observă Florian, Reininger realizează un fel de ierarhie a gradelor de realitate, astfel că cea mai reală este lumea empirică, iar cea mai puţin reală este lumea metafizică. De aceea, în opinia sa, metafizica nu poate fi construită sub forma enunţurilor pozitive. Pentru metafizică rămâne doar trăirea originară, starea metafizică sau conştiinţa misterului sau problematicului. În timp ce ştiinţele progresează prin dezbrăcarea realităţii de enigmatic şi mister, metafizica merge în sens invers, urmărind problematica insolubilă ce stă ascunsă în ceea ce ne apare ca familiar şi pretinde a fi de la sine înţeles. Metafizica nu trebuie să urmărească ceea ce este dincolo de lume, ci să facă vizibilă minunea de la suprafaţa lumii cotidiene, care ne împresoară necontenit.

Lucian Blaga nu va urma nici una din aceste căi, deşi gândirea sa are asemănări cu ele, consonând în privinţa unor idei sau teme. Ceea ce îl determina să propună o metodă pentru metafizică era instabilitatea concepţiilor metafizice, care riscau, în opinia sa, să compromită definitiv această formă de manifestare a spiritului.

Prin poziţia sa, filosoful din Lancrăm apăra metafizica, susţinând că aceasta „este nedepăşibilă în chip funciar"[3]. El apăra dreptul acesteia la un domeniu propriu, transcendenţa, la existenţa unui tărâm ce depăşeşte experienţa şi cunoaşterea raţională. Tocmai în acest sens propunea surprinzătoarea metodă a antinomiei transfigurate. Angajarea metafizicii pe calea paradoxiei, a antinomiei transfigurate, schimbă, însă, cu totul înfăţişarea acesteia. Metafizica minus-cunoaşterii este una ce renunţă la pretenţiile tradiţionale de cunoaştere supremă, fiind din acest punct de vedere, în mod paradoxal (!), mai curând una a ne-

[1] Mircea Florian, *op. cit.*, pp. 53-54.
[2] *Ibidem*, p. 56.
[3] Tudor Ghideanu, *Anamnesis sau treptele aducerii aminte*, p. 225.

Scanned with OKEN Scanner

ştiinţei supreme, dacă se poate spune aşa. Miza ei nu este cunoaşterea transcendentului, ci cultivarea acestuia şi apologia lui, apărarea misterului metafizic de încercările de raţionalizare, care înfrâng elanul metafizic prin inevitabilele contradicţii pe care le întâmpină. Metafizica minus-cunoaşterii este una care poate evita acest lucru, cultivând misterul transcendenţei prin formule antinomice. Prin metoda antinomiei transfigurate, Blaga propunea o formulă de reinvestire a domeniului metafizicii, de refacere a acestuia. Era un proiect de revrăjire a lumii, dacă se poate spune astfel, de refacere a sentimentului metafizic în faţa imensei distanţe dintre misterul lumii şi posibilităţile de cunoaştere ale raţiunii umane.

c) O ultimă coordonată pe care putem aşeza tematizarea blagiană a antinomicului în epocă este starea de criză din ştiinţa timpului, confruntată cu descoperiri şi teoretizări ce angajau contradicţii, punând în dificultate raţiunea ştiinţifică clasică. Criza din fizică legată de descoperirea dualităţii undă-corpuscul şi de formularea unor teorii care acceptau structura antinomică a luminii era pentru Lucian Blaga un motiv serios de regândire a teoriei cunoaşterii. El va recunoaşte mai târziu acest lucru, într-o autoprezentare filosofică, spunând că a văzut în aceste situaţii din ştiinţa timpului o reactualizare a gândirii dogmatice, fapt ce l-a determinat o dată în plus să urmărească sensul epistemologic şi metodologic al acesteia şi să încerce să acrediteze ideea unei cunoaşteri cu sens minus, în care un mister nu este atenuat, ci e potenţat, radicalizat şi formulat numai antinomic. Astfel, el va privi aceste descoperiri şi teorii nu ca pe un impas generator de criză, „ci ca apariţie a tipului de cunoaştere pe care-l numim «minus-cunoaştere»"[1].

5.2. Deschiderile tematizării blagiene a antinomicului

Ce anume propune Blaga gândirii contemporane prin această orientare a filosofiei sale, care sunt deschiderile tematizării sale asupra antinomicului?

La o primă evaluare, luând în consideraţie numai ideea antinomiei transfigurate putem descoperi:

a) o modalitate de asociere a unor idei eterogene, divergente sau contradictorii;

b) o metodă specială de cunoaştere, menită să înfrunte anumite situaţii de limită, în care raţiunea îşi epuizează resursele;

c) o formulă de integrare a paradoxurilor sau antinomiilor ce apar în câmpul cunoaşterii, un tip de soluţie a acestora şi o formă de resemnificare a lor.

[1] Lucian Blaga, „Schiţa unei autoprezentări filosofice", în *op. cit.*, p. 112.

Scanned with OKEN Scanner

Prin aceste deschideri, ideea lui Blaga vine în întâmpinarea mai multor situaţii din gândirea ultimului secol. Una dintre acestea e chiar cea pe care autorul *Eonului dogmatic* o invocă la final, în chip de justificare a demersului său metodologic. Este vorba de o anumită criză de tip elenistic în care se afla cultura epocii, un alexandrinism cultural care solicita în opinia sa o metodă de tip dogmatic, asemănătoare celei propusă de Philon din Alexandria la sfârşitul epocii elenistice. Esenţializând, putem spune că era acolo o situaţie de puternică ciocnire între idei şi teorii divergente, de amestec de curente şi doctrine, care punea raţiunea în dificultate în efortul său de sinteză. Cu referire la aceasta, Blaga spunea: „Niciodată, de când există o memorie istorică, gândul asiatic şi gândul european nu s-au ciocnit şi nu s-au amestecat tinzând spre o lămurire reciprocă sau spre un amalgam superior, cu aceeaşi vibrantă convingere ca astăzi şi ca în timpul imperiului spiritual al Alexandriei. Anume strădanii spre sinteze mai largi au existat de multe ori în istoria Europei, ca şi în aceea a Asiei, dar niciodată concepţiile cosmice nu s-au voit clădite pe temelii atât de diverse şi, dacă voiţi, cu elemente atât de disparate ca în zilele noastre şi în veacurile ce au precedat evul creştin"[1].

Ceea ce mi se pare important este că situaţia pe care Lucian Blaga o descria în prima jumătate a secolului al XX-lea s-a generalizat, întreg secolul acesta, până astăzi, stând sub semnul amestecului heteroclit de idei şi curente, al ciocnirii dintre doctrine, al diverselor antinomii. Astfel, cei preocupaţi de depăşirea acestor tensiuni antinomice salută ideea antinomiei transfigurate a lui Blaga, văzând în ea o posibilă soluţie de ieşire din această stare de criză [2].

O a doua situaţie este legată de problema limitelor cunoaşterii, a imposibilităţilor ei, sub semnul căreia stă, după câte se pare, ultimul secol[3]. Dacă aplicăm grila de lectură a lui Blaga, toate acestea pot fi privite drept limite ale intelectului enstatic. Metoda antinomiei transfigurate şi ideea minus-cunoaşterii sunt modalităţi de răspuns la astfel de limite. Prin acestea, filosoful român arată că uneori limitele cunoaşterii se pot transforma în căi speciale, provocând transformarea conceptului de cunoaştere însuşi, a intelectului şi structurilor sale logice.

Dar nu numai prin metoda antinomiei transfigurate şi ideea minus-cunoaşterii întâmpină Blaga aceste situaţii de limită din gândirea contemporană. Metafizica censurii transcendente nu este altceva decât o construcţie filosofică menită să convertească limitele cunoaşterii în acte constructive, integrând pozitiv condiţia paradoxală şi aparent tragică a omului. De fapt, se pare că întreaga

[1] Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *op. cit.*, p. 298.
[2] Vezi Calvin O. Schrag, „Filosofia la sfârşitul secolului al XX-lea cu un comentariu despre Lucian Blaga", în *Revista de filosofie*, nr. 1-2, Bucureşti, 1996.
[3] Vezi John D. Barrow, *Despre imposibilitate. Limitele ştiinţei şi ştiinţa limitelor*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1999.

Scanned with OKEN Scanner

filosofie a lui Blaga, ca „filosofie a misterului", „care admite o zonă imposibil de redus la discurs, potrivindu-i-se mai curând tăcerea", este o reacţie foarte timpurie la limitările cunoaşterii în secolul al XX-lea[1].

În legătură cu cele spuse mai sus, o a treia situaţie ce îşi poate afla un răspuns în tematizarea blagiană a antinomicului priveşte problema antinomiilor, a contradicţiilor ce apar în câmpul gândirii şi cunoaşterii. Avansarea extraordinară a cunoaşterii în ultimul secol a făcut ca întâlnirile cu contradicţia, cu antinomia să devină foarte frecvente. Cum spune un comentator actual al acestui fenomen, „orice încadrare... forţată a complexităţii în categorii fixe a născut tensiuni cognitive, contradicţii, antinomii"[2]. Antinomia, paradoxul, contradicţia aproape invadează secolul al XX-lea[3], marcând spectrul gândirii pe toată lungimea sa. Dincolo de o amplă problematizare, acest lucru a condus în plan filosofic la o modificare de percepţie asupra antinomicului, la o resemnificare a acestuia. Din fenomen patologic şi marginal, acesta devine unul normal şi chiar semnificativ. În acest sens, urmărind situaţia paradoxului (aici fiind inclusă şi antinomia) în secolul al XX-lea, Solomon Marcus arată că aceasta s-a schimbat radical, paradoxul devenind, în mod paradoxal (!), un simptom al stării de sănătate a gândirii[4]. Alţi autori întăresc această observaţie. Din formă a imposibilităţii şi limită

[1] Cf. Carmen Cozma, *Lucian Blaga: filosofarea „sub specia misterului"*, Editura Timpul, Iaşi, 2002, p. 69.

[2] Angela Botez, „Antinomie şi simetrie", în *op. cit.* p. 149.

[3] În acest sens, cartea *Paradoxul* a lui Solomon Marcus este o impresionantă dovadă.

[4] Până atunci, paradoxul a fost considerat un fenomen marginal de care s-a încercat să se facă abstracţie sau ca o problemă ce trebuia rezolvată. În cea mai mare parte, atitudinea faţă de antinomic a fost una de rezervă şi respingere. „Ceea ce s-a numit «rezolvarea paradoxurilor», observă Solomon Marcus, a însemnat de multe ori interzicerea lor. Este ca şi cum cuiva care are o migrenă, medicul, în loc să i-o trateze, i-ar spune să facă abstracţie de ea. Uneori, paradoxul este identificat cu eroarea sau este considerat simptomul unei situaţii neconvenabile. (...) Considerat ca o anomalie, ca un semn de boală, paradoxul a fost, în măsura posibilităţii, marginalizat, «pus în carantină». Aceasta a fost istoria paradoxurilor, până nu de mult" (*Ibidem*, p. 5). În a doua jumătate a secolului al XX-lea, situaţia paradoxului se modifică total, arată Solomon Marcus: „În ultimele decenii... au avut loc unele evenimente importante în cultură şi în societate, care au determinat o schimbare de perspectivă, un alt mod de a înţelege paradoxul (...). Paradoxul a invadat toate domeniile de activitate, toate domeniile ştiinţei şi artei. El nu mai este un fenomen marginal şi accidental, ci se situează în inima acţiunii şi gândirii umane. El a devenit un mod de a înţelege lumea, fără de care nu putem explica nici modelul, nici metafora, nici umorul, nici ironia. Trebuie să învăţăm să detectăm paradoxul, în marea sa varietate de manifestare; să-l creăm, atunci când fără el nu putem explica un anumit proces. Paradoxul face parte din realitate (...). Paradoxul este peste tot. Dacă într-o anumită zonă încă nu l-am identificat, înseamnă că înţelegerea noastră nu a avansat suficient de profund în direcţia respectivă. Dar nu toate paradoxurile au acelaşi grad de profunditate. Gândirea poate fi paradoxală şi atunci când produce un calambur, şi atunci când dă naştere teoriei relativităţii sau mecanicii cuantice. Dacă până nu de mult paradoxul era considerat o manifestare patologică, o

Scanned with OKEN Scanner

a gândirii, paradoxul devine factor stimulator şi chiar cale a acesteia[1]. Din expresie a falsului, iraţionalului şi nonsensului, ajunge să fie privit ca o structură a adevărurilor filosofice[2] sau ca o dimensiune fundamentală a logicii sensului[3].

Prin metoda antinomiei transfigurate şi teoria minus-cunoaşterii, dar şi prin celelalte angajări filosofice ale antinomiei sau paradoxului, Lucian Blaga participă foarte devreme la acest proces de resemnificare a antinomicului, astfel încât ar putea trece drept unul dintre iniţiatorii acestei reorientări a gândirii contemporane.

În acelaşi areal de preocupare, metoda antinomiei transfigurate poate fi interpretată şi ca o prefigurare a unui mod de rezolvare a antinomiilor, deşi Blaga o aşeza împotriva spiritului raţionalizant. Prin postularea unei soluţii transcendente, ea sugerează un tip de soluţie, însă una mai aparte, care urmăreşte un nivel superior al realităţii, dincolo de logic şi concret, unde elementele contradicţiei realizează o coerenţă greu de sesizat în mod obişnuit[4]. Prin ideea transfigurării, Blaga proiecta soluţia antinomiilor în transcendent, adică pe un alt plan decât cel al logicului ori cel al concretului. Ideea sa va fi regăsită mai târziu, spre sfârşitul secolului, de către un alt român, Basarab Nicolescu, care va avansa, după cum am văzut, teza existenţei mai multor niveluri de realitate. Astfel, ceea ce apare drept antinomic şi iraţional pe un nivel de realitate, în speţă cel al intelectului obişnuit, îşi poate găsi justificarea şi deplina raţionalitate pe un altul, unde guvernează o altă logică decât cea binară sau disjunctivă. Lucian Blaga nu voia să meargă atât de departe. Pentru el, planul de realitate în care se află soluţia antinomiilor este doar sugerat, fiind păstrat ca un mister pe care antinomia îl potenţează. Altfel spus, Blaga n-a urmărit să ajungă la o nouă ontologie şi nici să schiţeze o eventuală logică a antinomiilor transfigurate.

La o evaluare de ordin secund a tematizării blagiene, mai nuanţată şi mai profundă, putem sesiza deschideri cu consecinţe reformatoare:

a) depăşirea ideii clasice de raţionalitate în direcţia uneia deschise, mai suple, mai nuanţate, mai complexe, care integrează contradictoriul, care permite asocierea de conţinuturi raţionale opuse[5];

altă interpretare îşi face loc tot mai mult în vremea din urmă, paradoxul devenind pentru mulţi exegeţi un simptom al unei stări de sănătate, de normalitate" (*Ibidem*, pp. 5-6).

[1] Cf. John D. Barrow, *Despre imposibilitate. Limitele ştiinţei şi ştiinţa limitelor*, p. 19.

[2] Olivier Abiteboul, *Le paradoxe apprivoisé*, Paris, Flammarion, 1998.

[3] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1969.

[4] Cf. Jean Kovalevsky, „Rezolvarea antinomiilor în ştiinţă şi religie", în Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (eds.), *Ştiinţă şi religie. Antagonism sau complementaritate?*, Editura „XXI: Eonul dogmatic", Bucureşti, 2002, p. 121.

[5] Prin aceasta, Blaga anticipa o preocupare a epistemologiei contemporane pentru nuanţarea conceptului de raţionalitate, în sensul că împreunarea dintre raţionalitate şi noncontradicţie nu este chiar atât de strânsă cum pretinde logica, asocierea ei cu inconsistenţa logică neînsemnând automat iraţionalism. Paradoxul însoţeşte mereu susţinerile cognitive ale oame-

Scanned with OKEN Scanner

b) depăşirea logicii aristotelice în sensul uneia mai tolerante faţă de contradictoriu (desigur, Blaga nu intră în zona cercetărilor logice, însă gândirea sa antinomică implică o logică diferită, non-aristotelică[1]);

c) depăşirea ideii clasice a cunoaşterii în sensul unei lărgiri care să admită şi promovarea unei forme de cunoaştere imposibil de recunoscut după canoanele general admise, una care se sprijină pe sinteze antinomice, pe construcţii contradictorii;

d) depăşirea monismului metodologic în direcţia toleranţei metodologice, a pluralismului metodologic.

Aceste deschideri lărgesc şi mai mult frontul prin care tematizarea blagiană a antinomicului întâmpină gândirea contemporană. Cum bine observă un comentator, Blaga venea în direcţia unui curent de gândire ce cuprindea toate domeniile şi în care „investigaţia căuta un nivel de profunzime şi de complexitate pentru care logica aristotelică şi raţiunea carteziană – Blaga consideră că şi transcendentalismul kantian – deveniseră insuficiente, improprii chiar. Noua problematică ştiinţifică, artistică, larg filosofică, avea nevoie de structurile gândirii antinomice"[2]. Din acest punct de vedere, filosoful din Lancrăm este considerat „unul dintre principalii defrişători ai căilor spirituale pe care se pare că a început deja să meargă spiritualitatea secolului XX"[3]. „Într-o abordare de filosofie comparativă, sistemul blagian se plasează în linia delimitărilor critice, chiar deconstructive, faţă de carteziansm, kantianism, pozitivism şi logicism (...). Blaga edifică un sistem filosofic ce se dorea de orientare raţionalist-ecstatică, o alternativă la matricea carteziano-kantiano-pozitivistă şi care se fundamenta pe noile modalităţi de cunoaştere şi creaţie născute în secolul al XX-lea"[4].

Pe această direcţie, tematizarea sa poate fi integrată într-o mişcare mai largă de idei filosofice oarecum similare, ce traversează întreg secolul XX şi în care există o convergenţă către o transformare fundamentală a modului de gândire, către o nouă paradigmă. Această mişcarea de idei se compune din variate încercări de regândire a condiţiilor cunoaşterii şi gândirii, de elaborare a unor noi perspective logice, gnoseologice, metodologice şi ontologice, în care presupoziţiile clasice ale gândirii sunt puse în discuţie. În interiorul acestei mişcări,

nilor. Cunoaşterea nu constituie şi nu poate constitui un întreg consistent în totalitatea ei (Teodor Dima, „Raţionalitate şi inconsistenţă logică", în Angela Botez (coord.), *Privire filosofică asupra raţionalităţii ştiinţei*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1983).

[1] Cf. Petru Ioan, „«Zarea matriceală» a valorizării «dualismului transfigurat»", în *op. cit.*, § 9.4 („Logica mai complexă" a transfigurării antinomiilor), pp. 233-236.

[2] Ioana Lipoveanu, *Un menhir. În umbra minus-cunoaşterii*, p. 15.

[3] Angela Botez, „Lucian Blaga despre rolul antinomiei transfigurate în cunoaşterea din secolul XX", în *Revista de filosofie*, nr. 3-4, Bucureşti, 1990, p. 284.

[4] Angela Botez, „Lucian Blaga – filosof al cunoaşterii şi al matricilor stilistice", în *Revista de filosofie*, nr. 5-6, 1999, p. 258.

Scanned with OKEN Scanner

resemnificarea şi integrarea contradicţiei, a antinomiei, a paradoxului, sintezele ori asocierile dintre concepte, idei sau teorii divergente, opuse sau contradictorii, încep să devină variante metodologice, căi alternative ale gândirii.

În cele ce urmează, voi încerca să aduc în discuţie câteva dintre ideile ce compun această mişcare. Astfel vom putea judeca mai bine semnificaţia şi valoarea tematizării blagiene. Pot spune de pe acum că ideile filosofului român intră în dialog cu acestea, fără a putea fi asimilate cu vreuna dintre ele. Din acest punct de vedere, Blaga contribuie în mod original la un adevărat concert de gândire înnoitoare. Mai mult decât atât, prin poziţia în timp, se poate spune că el anticipează unele dintre elementele acestei mişcări de idei, putând fi catalogat printre precursorii unei posibile noi paradigme.

5.3. În concertul unor idei filosofice contemporane ce anunţă o nouă paradigmă

Mă voi referi la câteva idei şi proiecte filosofice din spaţiul de gândire occidental al secolului al XX-lea, cu care consider că tematizarea blagiană a antinomicului consonează sau intră în sinergie. Printre acestea se află şi proiectele celor doi filosofi români din spaţiul francez, Ştefan Lupaşcu şi Basarab Nicolescu. Pentru că le-am prezentat în capitolul legat de predilecţia românească pentru antinomic, nu le voi mai aduce în discuţie aici. Va fi vorba, aşadar, despre: ideea complementarităţii a lui Niels Bohr, neoraţionalismul lui Gaston Bachelard, anumite proiecte de logică non-aristotelică, în special cel al logicii paraconsistente, raţionalismul transversal al lui Calvin O. Schrag, ideea paradigmei complexităţii a lui Edgar Morin şi, în arealul acesteia, ideea raţiunii contradictorii, a lui Jean-Jacques Wunenburger.

5.3.1. Ideea complementarităţii

Această idee a fost pusă în circulaţie de către Niels Bohr, în deceniul al treilea al secolului trecut, cam în aceeaşi perioadă în care Lucian Blaga inaugura metoda antinomiei transfigurate. Ea era răspunsul sau soluţia fizicianului danez la „paradoxul dualităţii lumii fizice"[1], descoperit în experienţa microfizică la începutul secolului al XX-lea, anume dualitatea undă-corpuscul, considerată la apariţia ei drept o „antinomie ireductibilă"[2].

Teoria corpusculară şi teoria ondulatorie apăruseră încă din secolul al XVII-lea ca ipoteze legate de natura luminii, avându-i ca protagonişti pe Isaac

[1] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. 3, Editura Tehnică, Bucureşti, 1997, p. 84.
[2] Cf. Gilles Gaston Granger, *L'irrationnel*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

Newton, respectiv Christian Huygens[1]. La 1700, aceste două teorii erau considerate incompatibile şi nu puteau fi ambele adevărate. Datorită prestigiului lui Newton, teoria corpusculară va domina tot secolul al XVIII-lea. Secolul al XIX-lea va schimba radical situaţia, datorită lui Thomas Young şi Augustin Fresnel, care, interpretând fenomenul de interferenţă a luminii, vor face ca teoria corpusculară să fie considerată în doar câteva decenii un fel de piesă de muzeu[2].

Începutul secolului al XX-lea schimbă iarăşi lucrurile. Aceasta pentru că, la 1900, Max Planck ajunge să dea răspunsul corect la întrebările lui Gustav Robert Kirchoff cu privire la proprietăţile radiaţiei corpului negru şi în special densitatea spectrală[3]. În acest sens, Planck formulează *postulatul cuantic*, potrivit căruia energia nu poate lua decât valori discrete, multipli întregi ai unei constante *h*, pe care el a numit-o cuanta de acţiune, deoarece are dimensiunile unei acţiuni (energie X timp)[4]. Altfel spus, radiaţia este emisă sau absorbită prin porţii mici sau cuante. Aceasta înseamnă că energia se comportă ca particulă.

Albert Einstein, preluând ideea lui Planck, va formula în 1905 ipoteza cuantificării luminii, conform căreia, în anumite împrejurări, cum era cazul efectului fotoelectric, lumina se comportă discret, sub formă de „boabe", numite ulterior „fotoni", a căror energie este proporţională cu frecvenţa, constanta de proporţionalitate fiind cea a lui Planck[5]. Aşadar, lumina nu este continuă, ondulatorie, cum se susţinuse tot secolul al XIX-lea, „ci o «ploaie» de «cuante de lumină» (*Lichtquante*), mici «grăunţe» de energie radiantă (de valoare $E = h\nu$ ...), fără masă de repaus, care se deplasează (doar) cu viteza luminii..."[6]. Deşi a fost primită cu mari rezerve, această ipoteză explica, în afară de manifestările efectului fotoelectric, o mulţime de alte fenomene. Ipoteza a fost confirmată deplin abia în 1923, prin efectul Compton: în procesul de împrăştiere a unui fascicul luminos de către particule mici încărcate electric, lumina se comportă ca un flux de particule.

Această ipoteză readucea în discuţie chestiunea caracterului ondulatoriu sau corpuscular al luminii. Problema devenea foarte complexă, în condiţiile în care în expresia pe care Planck o indica pentru energia cuantei, $E = h\nu$, apărea frecvenţa radiaţiei (ν), element specific proceselor ondulator-continue, ceea ce însemna „identificarea energiei unei particule cu frecvenţa unei unde", lucru

[1] Cf. Abraham Pais, *Niels Bohr. Omul şi epoca, în fizică, politică şi filosofie*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2000, p. 61.
[2] *Ibidem*, p. 61.
[3] *Ibidem* p. 81.
[4] *Ibidem*, pp. 86-87.
[5] Cf. H. Cuny, *Werner Heisenberg şi mecanica cuantică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 40.
[6] Dumitru Daba, *Dialectica naturii şi gândirea teoretică modernă*, Editura Facla, Timişoara, 1981, p. 65.

Scanned with OKEN Scanner

considerat drept ceva absurd şi iraţional[1]. Mai mult decât atât, anumite experimente, cum este de exemplu experimentul celor două fante, puneau în evidenţă o comportare duală a luminii. În felul acesta, se deschidea o perspectivă cu totul nouă faţă de cea de la 1700. Dacă acolo cele două teorii se excludeau reciproc, dincoace, „devenise clar nu numai că interpretarea ondulatorie se dovedea plină de succes, în anumite fenomene care exclud viziunea corpusculară, dar şi că interpretarea corpusculară putea avea pretenţii asemănătoare pentru alte fenomene, care exclud interpretarea ondulatorie"[2].

Dualitatea undă-corpuscul nu a rămas la nivelul explicaţiei luminii, ci a fost generalizată la nivelul radiaţiei în genere şi al întregii realităţi microfizice (a tuturor obiectelor cuantice)[3]. Rezolvarea acestui paradox al experienţei microfizice avea să angajeze energii ample. În ciuda efortului de a găsi o conexiune logică între cele două teorii şi a le combina[4], ele rămâneau incompatibile. Cu toate acestea, se dovedeau ambele indispensabile în interpretarea fenomenelor microfizice.

În acest areal problematic, Niels Bohr va veni, în 1927, cu o propunere care va schimba faţa gândirii fizice şi a gândirii în genere. Este vorba de *ideea complementarităţii*. Iată una dintre primele sale formulări: „Natura însăşi a teoriei cuantice (...) ne sileşte să privim coordonarea spaţiu-timp [în sensul: comportare ca particulă] şi revendicarea cauzalităţii [în sensul: comportare ca undă], o unitate care caracterizează teoriile clasice, ca trăsături complementare dar exclusive ale descrierii (...) ca tablouri complementare ale fenomenelor (...) care numai împreună oferă o generalizare naturală a modului clasic de descriere"[5]. În baza acestui principiu, fizicianul cuantic nu va mai încerca să respingă interpretarea duală (corpusculară şi ondulatorie) a obiectelor cuantice, ci o va accepta, admiţând că o înţelegere completă a proprietăţilor acestor obiecte presupune ambele teorii. În acest sens, Bohr afirma, cu referire la cazul luminii: „Continuitatea spaţială a imaginii noastre asupra propagării luminii şi atomicitatea efectelor luminoase sunt aspecte complementare, în sensul că ele descriu comportări egal de importante ale fenomenelor luminoase, care nu pot fi aduse niciodată în contradicţie una cu alta"[6]. În esenţă, ceea ce afirma fizicianul danez prin ideea com-

[1] Max Born, *Fizica în concepţia generaţiei mele*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 48.
[2] *Ibidem*, p. 89.
[3] Cf. Ioan-Iovit Popescu, Andrei Belea, „Conceptul de dualitate undă-corpuscul", în Angela Botez (coord.), *Simetrie şi asimetrie în univers*, Editura Academiei, Bucureşti, 1992, pp. 22-23.
[4] A se vedea în acest sens mărturiile lui Louis de Broglie, *Certitudinile şi incertitudinile ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1980, pp. 108-123.
[5] Niels Bohr, *Nature* 121 (supliment), 50, 1928, CW, vol. 6, p. 147, apud Abraham Pais, *Niels Bohr. Omul şi epoca, în fizică, politică şi filosofie*, p. 293.
[6] Niels Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

plementarității era „insuficiența conceptelor create de intuiția obișnuită atunci când sunt aplicate în domeniul microfizic”[1]. În descrierea fenomenelor cuantice, noțiunile clasice nu mai reușesc să facă față, generând paradoxuri, astfel încât este necesară o descriere complementară, în care noțiuni care se exclud devin complementare. Problema lui Niels Bohr, pe care o va rezolva prin ideea complementarității, era să găsească un mod prin care structurile conceptuale clasice să poată fi folosite în raport cu noua situație a experimentării fizice. În acest sens, el va da o interpretare strict epistemologică ideii sale, sarcina fizicii fiind, în opinia sa, nu să determine cum este natura, ci ce putem spune asupra acesteia. Ceea ce trebuie să îl preocupe pe fizician este obiectivitatea descrierii experimentale și comunicarea neambiguă, iar nu realitatea fizică. În acest sens, ideea complementarității avea să devină un program distinct de interpretare a teoretizării în domeniul fizicii cuantice, cu consecințe revoluționare pentru gândirea fizică[2]. Postulatele sale indică o schimbare radicală a principiilor cunoașterii științifice din acest domeniu[3].

Din punct de vedere filosofic, ideea complementarității inaugura ceea ce a fost considerat o „nouă dialectică”, un mod de gândire ce „se deosebește profund de modul clasic de a gândi. Raționea clasică construia realul cu idei compatibile care se implicau reciproc, dialectica lui Bohr vrea să înțeleagă rațional realul, prin idei, propoziții și teorii care se opun unele altora, într-o viziune mai cuprinzătoare, care se îmbogățește prin acceptarea acestor opoziții”[4].

Tocmai datorită acestui specific, ideea complementarității a devenit suport pentru multe idei ce țintesc depășirea paradigmei clasice de gândire. În acest sens, ea este asociată cu nașterea unei noi paradigme culturale, „holist-complementariste”, menită să înlocuiască „patternul filosofic cartezian-kantian-analitic produs de revoluția științifică copernicano-newtoniană”, de factură analitică, pozitivistă, reducționistă[5]. În această perspectivă sunt interpretate filosofiile care încearcă depășirea opoziției dintre interpretările extreme ale unor teme, așa-numitele post-isme și *beyond*-isme, foarte numeroase în a doua jumătate a secolului al XX-lea[6], care se referă la dualități conceptuale asemănătoare celor din fizică: obiect-subiect, unitate-diversitate, mental-fizical, individual-social, fapt-valoare etc., și care încearcă să depășească dispute doctrinare de tipul rea-

[1] Petre Botezatu, *Cauzalitatea fizică și panquantismul*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2002, p. 161.

[2] Vezi Ilie Pârvu, *Arhitectura Existenței*, vol. 1, Editura Humanitas, București, 1990, pp. 242-254.

[3] *Ibidem*, pp. 245-250.

[4] Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 85.

[5] Angela Botez, „Nașterea paradigmei culturale holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziții ale filosofilor români”, în *Revista de filosofie*, nr. 1, București, 1994, p. 61.

[6] Este vorba de filosofii precum *empirismul constructiv* al lui B. van Frassen, *noua atitudine ontologică* a lui A. Fine, *realismul holist* al lui S. Glymour, *universalismul lui* J. Habermas sau *personalismul anomalistic* al lui D. Davidson.

Scanned with OKEN Scanner

lism – antirealism, absolutism – relativism, empirism – pragmatism, mentalism – fizicalism, internalism – externalism, fundaţionism – deconstructivism etc. Ele tind să accepte perspectiva deschisă de mecanica cuantică, angajând ideea „că realitatea lumii se manifestă ea însăşi dual, cunoaşterea ei având sorţi de izbândă doar din perspectivă holist-complementaristă, singura care acceptă ca reale şi esenţiale atât obiectul cât şi subiectul, atât elementele cât şi structura, atât substanţa cât şi funcţia..."[1].

În această nouă paradigmă sunt incluse şi o serie de concepţii ale unor filosofi români interbelici şi postbelici, care dovedesc un caracter integrator-dialectic, holist-complementarist, autoarea vorbind chiar despre "prezenţa unei matrici filosofice holist-complementariste tipice în spiritualitatea românilor"[2]. Sunt amintiţi, în acest sens, O. Onicescu, I. Barbu, C. Noica, C. Rădulescu-Motru, St. Lupasco, Şt. Odobleja, N. Georgescu-Roegen, Mircea Eliade. Cred că ar trebui inclus aici şi Petre Botezatu, care a făcut din ideea complementarităţii „un principiu ordonator al operei sale"[3].

Printre aceste concepţii se află şi cea a lui Lucian Blaga cu privire la teoria cunoaşterii luciferice şi metoda antinomiei transfigurate[4]. În acest sens, metoda antinomiei transfigurate este considerată drept o expresie dintre cele mai timpurii a valorii general-filosofice a *principiului complementarităţii*[5]. Alţi autori sunt şi mai radicali, văzând în ea o formulare echivalentă a acestui principiu[6], sau chiar invers, adică principiul complementarităţii ca formulare echivalentă a metodei antinomiei transfigurate[7]. Chiar şi în prefaţa la traducerea franceză a *Eonului dogmatic* accentul cade pe interpretarea complementaristă a gândirii lui Blaga[8]. În aceeaşi direcţie de asociere dintre cele două structuri metodologice, a apărut de curând în spaţiul filosofiei româneşti editura „XXI: Eonul dogmatic", care, sub semnul ideii blagiene a unui nou eon dogmatic, propune „exerciţiul unei mentalităţi deschise, integrative"[9], încercând să regândească marile opoziţii care au marcat spiritul clasic într-un sens transdisciplinar, dinspre antagonism spre complementaritate[10].

[1] Angela Botez, *op. cit.*, p. 62
[2] *Ibidem.*
[3] Teodor Dima, „Studiu introductiv" la Petre Botezatu, *Cauzalitatea fizică şi panquantismul*, p. 8.
[4] Angela Botez, „Lucian Blaga and the complementary spiritual paradigm of the 20th century", în *Revue Roumaine de Philosophie*, tom 37, nr. 1-2, Bucureşti, 1993, pp. 51-55.
[5] Angela Botez, „Lucian Blaga despre rolul antinomiei transfigurate în cunoaşterea din secolul XX", în *op. cit.*, p. 284.
[6] E. Toró, *Fizică modernă şi filosofie*, Editura Facla, Timişoara, 1973, pp. 34-35.
[7] Ion Mihail Popescu, *op. cit.*, p. 150.
[8] Vezi Vintilă Horia, „Préface à une rénovation", în Lucian Blaga, *L'Éon dogmatique*, Editions L'Age d'Homme, Laussane, 1988.
[9] *Noua reprezentare a lumii*, Editura „XXI: Eonul dogmatic", Bucureşti, 2002, p. 60.
[10] Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (eds.), *Ştiinţă şi religie. Antagonism sau complementaritate?*, Editura „XXI: Eonul dogmatic", Bucureşti, 2002.

Scanned with OKEN Scanner

Acest punct de vedere a fost alimentat de Blaga însuşi, care vedea în ideea complementarităţii metoda sa a antinomiei transfigurate. Însă, el părea să nu distingă foarte clar ideea complementarităţii de alte interpretări ale dualităţii undă-corpuscul din microfizică. Astfel, într-o notă de subsol din *Experimentul şi spiritul matematic*, asimila teoria dual㠠cu privire la natura luminii a lui Louis de Broglie cu ideea complementarităţii a lui Niels Bohr[1]. Cu toate acestea, Blaga sugera că nu ar fi de acord cu interpretarea ideii complementarităţii în sensul „de a salva logica formală", aşa cum fac teoreticieni ai cunoaşterii ca Reichenbach, Birckhoff sau von Neuman, care dezvoltă logici din care înlătură principiul terţului exclus[2].

Niels Bohr pare să interpreteze ideea complementarităţii în sens invers decât a crezut Blaga. Ideea complementarităţii, aşa cum o înţelege savantul danez, nu înseamnă asumarea simultaneităţii unor determinări esenţiale opuse. Altfel spus, nu înseamnă angajarea în contradicţie, în antinomie. Ea s-a născut tocmai pentru a evita o astfel de situaţie, care ar fi pus serios în dificultate raţiunea ştiinţifică. De aceea, în raportul de complementaritate, determinările contradictorii nu sunt asociate simultan. În speţă, conform postulatului lui Bohr, aspectul de undă şi cel de corpuscul de la nivelul experienţei microfizice nu pot fi înţelese în cadrul unei singure reprezentări[3].

Ioan Biriş, un interpret atent, a surprins statutul logic al complementarităţii: „Având în vedere imposibilitatea de a separa comportamentul obiectului cuantic de interacţiunea cu instrumentul de măsură şi, deci, de a dezvălui, de a cunoaşte simultan manifestarea ondulatorie şi cea corpusculară, postulatul lui Bohr ne arată că membrii dualităţii sunt reciproc exclusivi, noi putând surprinde când pe unul, când pe celălalt, succesiv, în reprezentări complementare"[4]. Deci, „complementaritatea, ca principiu epistemologic (...), nu face drumul până la contradicţie, ci se centrează pe principiul contrarietăţii", lucru cuprins în interpretarea dată mai târziu de către Bohr postulatului său: *contraria non contradictoria sed complementa sunt*[5]. Cei doi termeni ce formează dualitatea, unda şi corpusculul, co-există doar în succesiune. „Ei nu pot fiinţa simultan, nu sunt adevăraţi în acelaşi timp. Logic, principiul noncontradicţiei este respectat. Caracterele ondulatorii şi corpusculare ale obiectului cuantic sunt realităţi pozitive şi alternative, ele se resping reciproc, sunt eterogene, dar pot sta alături, unul după altul, într-o aceeaşi serie (...). Imaginea complementară reprezintă «suma logică» a eterogenilor din serie. Aici nu avem conflict, opuşii se resping ca deosebiţi ce subzistă prin ei înşişi, dar această respingere este una «calmă», (...)

[1] Lucian Blaga, *Experimentul şi spiritul matematic*, pp. 129-130.
[2] *Ibidem*, p. 130.
[3] Niels Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, p. 56.
[4] Ioan Biriş, *Totalitate, sistem, holon*, Editura Mirton, Timişoara, 1992, p. 151.
[5] *Ibidem*, p. 152.

Scanned with OKEN Scanner

asemeni alternativelor dintr-o disjuncţie inclusivă. (...) Complementaritatea reclamă suma logică a opuşilor, deci o disjuncţie care să includă, să adune eterogenii, nu să-i anihileze"[1].

Nu la fel a gândit, se pare, în epocă Louis de Broglie, care a avut rezerve mari în legătură cu interpretarea mecanicii cuantice prin prisma complementarităţii, atacând-o din două unghiuri: al manifestării succesive a aspectelor duale şi al interpretării strict epistemologice a dualităţii undă-corpuscul[2]. Adoptând un realism fizic de descendenţă einsteiniană, de Broglie „face paşi în plus pentru o înţelegere mai nuanţată a dualităţii", afirmând simultaneitatea opuşilor şi încercând o interpretare ontologică a dualităţii, în sensul unei veritabile coexistenţe a membrilor acesteia[3].

Dacă lucrurile stau astfel, atunci echivalarea metodei antinomiei transfigurate cu principiul complementarităţii este, în sens strict, greşită. Metoda lui Blaga nu urmăreşte complementaritatea aspectelor antinomice, ci afirmarea lor simultană, adică asumarea contradicţiei acestora. Prin aceasta, Blaga se apropie mai mult de interpretarea lui de Broglie în privinţa dualităţii microfizice, decât de cea a lui Bohr. De altfel, teoria în care el recunoştea o posibilă aplicaţie inconştientă a metodei antinomiei transfigurate era cea a lui de Broglie, pe care apoi o identifica în mod greşit cu ideea complementarităţii.

Metoda lui Blaga poate fi asociată doar cu spiritul mai larg al ideii complementarităţii, acela de care vorbea Anton Dumitriu, al unui nou mod de a gândi, diferit de modul nostru raţional clasic, care vrea să înţeleagă raţional realul prin idei, propoziţii şi teorii care se opun unele altora. De fapt, ideea lui Bohr şi metoda lui Blaga sunt două forme diferite de a da viaţă acestui nou mod de a gândi, prima mergând pe calea unei complementarităţi a ideilor opuse, cealaltă angajând contradicţia acestora.

5.3.2. Dialectica noului spirit ştiinţific şi ideea raţionalismului deschis

Ştiinţa secolului al XX-lea debutează sub semnul unor transformări majore, care vor duce la punerea în discuţie a conceptului clasic de ştiinţificitate şi la regândirea ideii de raţionalitate. Unul dintre filosofii care vor urmări îndeaproape aceste transformări din cunoaşterea ştiinţifică a primei părţi a secolului, angajându-se de timpuriu în resemnificări filosofice novatoare, este Gaston Bachelard. În acest sens, el vorbea în 1934, exact în aceeaşi perioadă cu Blaga şi Lupaşcu, despre un „nou spirit ştiinţific"[4].

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 154.
[3] *Ibidem*, p. 155.
[4] Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Felix Alcan, Paris, 1934.

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce caracterizează, în opinia sa, acest nou spirit ştiinţific este situarea într-o complexitate de fond dată de tendinţe sau idei divergente, care îl obligă la asumarea unei dialectici la fel de complexe. Astfel, afirmă filosoful francez, dacă „istoria ştiinţei dă la iveală un ritm alternativ de atomism şi energetism, de realism şi pozitivism, de discontinuu şi continuu, de raţionalism şi empirism", ştiinţa nouă pare preocupată de o adevărată sinteză a unor astfel de tendinţe şi idei contradictorii[1]. „Raţiunea de reînnoire" a spiritului ştiinţific al secolului al XX-lea nu mai merge spre contrazicere şi negaţie, ci mai degrabă spre complementaritate şi totalizare[2]. Pentru înţelegerea noilor teorii ştiinţifice, este necesară o „pedagogie a ambiguităţii", ori o „ontologie a complementarului" având în centru ideea că „proprietăţile complementare trebuie să fie înscrise în esenţa fiinţei, contrar credinţei tacite că fiinţa este întotdeauna semnul unităţii"[3].

Geometriile neeuclidiene, deşi sunt întemeiate pe o propoziţie ce contrazice nu numai al cincilea postulat al *Elementelor* lui Euclid ci şi percepţia spaţială empirică, se dovedesc, în mod paradoxal, perfect coerente, fiecare găsindu-şi realizarea pe câte un tip de suprafaţă. Ele se cer unificate într-o pangeometrie, în care nu negaţia ci complementaritatea conduce spiritul ştiinţific[4]. O ambiguitate şi complementaritate similare regăseşte Bachelard în domeniul fizicii, care balansează între materie şi energie, nemaiputând să se situeze doar într-unul dintre cei doi poli. Materia se defineşte prin energie, iar energia primeşte caracteristicile materiei. Între ele se instituie o relaţie de „reversibilitate ontologică"[5]: „nu mai este suficient să spui că materia ne devine cunoscută prin energie, precum substanţa prin fenomenul ei, nici, mai mult, nu trebuie spus că materia *are* energie, ci, pe planul fiinţei, că materia *este* energie şi că, reciproc, energia *este* materie"[6]. Aplicând această idee la cazul atomului, Bachelard ajunge să afirme: „Prin desfăşurarea lui energetică, atomul este *devenire* pe cât este *fiinţă*, este *mişcare* pe cât este *lucru*. El este elementul *devenirii-fiinţă*..."[7]. Interpretând ipoteza lui Einstein cu privire la efectul fotoelectric, el adaugă: „Ecuaţia lui Einstein este mai mult decât o ecuaţie de transformare, este o ecuaţie ontologică. Ea ne obligă să acordăm fiinţă atât radiaţiei cât şi corpusculului..."[8]. Istoria dialecticii undă-corpuscul sfârşeşte de asemenea într-o sinteză, reprezen-

[1] Gaston Bachelard, „Noul spirit ştiinţific", în *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 169.
[2] *Ibidem*, p. 164.
[3] *Ibidem*, p. 170.
[4] *Ibidem*, pp. 175-176.
[5] *Ibidem*, p. 192.
[6] *Ibidem*, p. 189.
[7] *Ibidem*, p. 191.
[8] *Ibidem*, p. 192.

Scanned with OKEN Scanner

tată de mecanica ondulatorie a lui Louis de Broglie, prin care „suntem conduşi să punem în valoare simultan intuiţiile corpusculare şi intuiţiile ondulatorii"[1].

Noul spirit ştiinţific se construieşte după o „epistemologie non-cartezian㔠, care înseamnă în primul rând condamnarea doctrinei naturilor simple şi absolute date prin intuiţie. „Într-adevăr, spune Bachelard, această intuiţie nu mai poate fi de acum înainte primitivă, ea este precedată de un studiu discursiv care realizează un fel de dualitate fundamentală. Toate noţiunile de bază pot fi oarecum dedublate; ele pot fi mărginite de noţiuni complementare. De acum orice intuiţie va purcede dintr-o alegere; va exista deci un soi de ambiguitate esenţială la baza descrierii ştiinţifice, iar caracterul imediat al evidenţei carteziene va fi tulburat"[2]. Ştiinţa nouă se hrăneşte din idei care nu mai sunt evidente imediat şi nu mai pot fi intuite în mod primitiv. Ea pune în faţa epistemologiei carteziene un ideal de complexitate[3]. Sub simplitate, ea urmăreşte complexitatea, sub claritate, ambiguitatea, sub identitate, variaţia, opoziţia, mişcarea dialectică.

Filosofia acestui nou spirit ştiinţific este caracterizată de Gaston Bachelard drept „filosofia lui nu". Însă, ea nu înseamnă „o atitudine de respingere, ci una de conciliere"[4], nu un negativism, ci o atitudine constructivă, prin care spiritul accede la complexitatea fenomenelor[5]. Nu este o voinţă oarbă de negaţie, ci o voinţă de dialectizare. Dar nu o dialectizare de tipul celei hegeliene[6]. La Hegel, dialectica funcţionează prin opoziţia dintre teză şi antiteză şi fuziunea lor într-o noţiune superioară. Noul spirit ştiinţific priveşte anti-tezele mai curând drept complementare, într-o unitate în care ele sunt opuse, dar nu contradictorii. Este o „dialectică neclasică", nehegeliană, în care negarea de tip *anti* este înlocuită cu negarea de tip *non* sau complementară, ceea ce înseamnă trecerea de la contradicţia opuselor la complementaritatea lor[7]. Laturile opuse nu mai sunt supuse unei discriminări binare de tipul „sau..., sau...". Dacă principiul bivalenţei are la bază disjuncţia exclusivă, principiul complementarităţii se construieşte pe disjuncţia inclusivă (suma logică), care permite şi situaţia în care opuşii sunt egal îndreptăţiţi. În felul acesta, gândirea este solicitată să accepte ca egal valabile pentru acelaşi obiect sau fenomen două perspective opuse.

Această filosofie este privită de către Bachelard drept germenele unei revoluţii spirituale, pe care el o întrevede sau o propune, şi care schimbă complet

[1] Gaston Bachelard, „Activitatea raţionalistă a fizicii contemporane", în *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, vol. II, p. 286.
[2] Gaston Bachelard, „Dialectica filosofică a noţiunilor relativităţii", în *Ibidem*, p. 232.
[3] *Ibidem*, p. 233.
[4] Gaston Bachelard, „Filosofia lui Nu", în *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, vol. I, p. 280.
[5] *Ibidem*, p. 281.
[6] *Ibidem*, p. 368.
[7] Ion Mânzat, „Dialectica neclasică în orizontul ştiinţei contemporane", în *Revista de filosofie*, nr. 5-6, Bucureşti, 1999.

Scanned with OKEN Scanner

funcţiile raţiunii şi sensul raţionalismului. Raţiunea a fost obişnuită să construiască certitudinea pe baza datelor deja cunoscute. Filosoful francez vede în noul spirit ştiinţific o altă funcţie a acesteia, una constructivă, care merge spre viitor. „A întoarce atunci raţionalismul dinspre trecutul spre viitorul spiritului, dinspre amintire spre tentativă, dinspre elementar spre complex, dinspre logic spre supralogic, iată sarcini indispensabile ale unei revoluţii spirituale"[1].

Bachelard propune pentru această nouă situaţie a raţiunii denumirea de „suprarаţionalism", gândit oarecum analog suprarealismului propus de Tristan Tzara cam în aceeaşi perioadă. Suprarаţionalismul presupune dialectizarea raţiunii, dar nu în sensul lui Hegel, ci mai degrabă în acela al iniţiatorilor geometriilor neeuclidiene, care înseamnă a pune raţiunea să facă polemică, a-i da libertate faţă de ea însăşi „mlădiind aplicarea principiului de contradicţie" (adică de noncontradicţie), invitând-o să completeze în mod dialectic noţiunile fundamentale[2]. Raţiunea a însemnat prudenţă şi tradiţie. Ea este invitată să rişte pentru inovaţie: „în domeniul gândirii, imprudenţa este o metodă"[3]. Raţionalismul clasic ne-a invitat să gândim „în termeni de origine, izvor, bază, cauză, raţiune, pe scurt, în termeni de antecedente", adică ne-a livrat un „ideal de identificare". Suprarаţionalismul ne invită să ieşim din acest corset, urmărind mai curând un ideal dialectic de diversificare, de tulburare şi complementare, un ideal de „pluralism raţional", căruia nu-i vom mai putea conferi coerenţă „prin simple sinteze ale contrariilor", ci va trebui să apelăm la o „coerenţă oarecum dinamică"[4]. Preluând o idee a lui Ferdinand Gonseth, Bachelard va numi acest tip de raţionalism, pe care îl vădeşte tot mai mult ştiinţa secolului al XX-lea, *„raţionalism deschis"*.

Prin spiritul său, metoda blagiană a antinomiei transfigurate poate fi apropiată de raţionalismul deschis bachelardian. Chiar a fost apreciată drept *„prima matrice a filosofiilor deschise din secolul XX"*[5]. Raţionalismul ecstatic pe care această metodă îl implică poate fi considerat printre primele idei din secolul al XX-lea ce forţează cadrele clasice ale raţionalismului. Dar el nu poate fi asimilat suprarаţionalismului bachelardian. Acesta din urmă se defineşte pe dimensiunile unei dialectici nehegeliene, lipsită de sinteză, mânată de un ideal de integrare, realizat prin diversificare şi complementaritate. Însă el nu merge până la asumarea antinomiei, până la intrarea în paradox[6], aşa cum face raţionalismul

[1] Gaston Bachelard, „Suprarаţionalismul", în *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, vol. I, p. 259.
[2] *Ibidem*, p. 260.
[3] *Ibidem*, p. 263.
[4] *Ibidem*.
[5] Ion Mihail Popescu, *op. cit.*, p. 147.
[6] Jean-Jacques Wunenburger, *Raţiunea contradictorie*, Editura Paideia, Bucureşti, 2005, pp. 167-168.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

ecstatic al lui Blaga. Bachelard însuşi, după cum am văzut, se aşeza sub semnul complementarităţii, care se construieşte pe disjuncţia inclusivă. Raţionalismul ecstatic blagian nu stă, însă, sub semnul disjuncţie inclusive, specifice principiului complementarităţii, ci al conjuncţiei contradictorii. De aceea, raţionalismul ecstatic poate fi interpretat drept un suprarraţionalism, dar nu de tip bachelardian, ci alături de acesta. Fac parte ambele din încercările de deschidere a raţionalismului, provocate de transformările majore ale gândirii din prima jumătate a secolului al XX-lea.

Ceea ce este destul de important e faptul că raţionalismul ecstatic al lui Blaga premerge ideilor neoraţionaliste din spaţiul filosofiei de limbă franceză. Dacă Bachelard, Ferdinand Gonseth sau Ştefan Lupaşcu vehiculau ideea unui nou discurs al metodei începând de prin 1934, iată că Lucian Blaga făcea un lucru oarecum asemănător cu câţiva ani mai înainte, stimulat de aceeaşi stare de criză pe care o traversa gândirea la începutul secolului al XX-lea.

5.3.3. Logici non-aristotelice. Logici ale contradicţiei. Logica paraconsistentă

Examinând „puterea dialectică a gândirii ştiinţifice contemporane", Gaston Bachelard sesiza cum logica însăşi este antrenată în transformările profunde ale cunoaşterii. El vorbea în acest sens de încercările unor gânditori de a dezvolta o *logică non-aristotelică*[1]. În interpretarea filosofului francez, aceste încercări au ca punct de plecare înţelegerea faptului că logica clasică, în calitate de logică formală, este, aşa cum a caracterizat-o Ferdinand Gonseth, „fizica obiectului oarecare", adică are o ancorare în realitate, ceea ce înseamnă că legile ei nu sunt apriorice[2].

Încercările de logică non-aristotelică pleacă, în opinia lui Bachelard, de la faptul că această fizică a obiectului oarecare, care stă la baza logicii aristotelice şi logicii transcendentale kantiene, „este fizica unui obiect care a păstrat o specificitate (...) implicată atât în intuiţie cât şi în cunoaşterea discursivă, atât în forma sensibilităţii externe cât şi în forma sensibilităţii interne". Este vorba de „specificitatea localizării geometrice euclidiene", respectiv „specificitatea substanţială" sau schema substanţei[3]. Or, în condiţiile în care „ştiinţa ne face să luăm în considerare un obiect care se abate de la principiile localizării euclidiene (...) sau un obiect care se abate de la principiile permanenţei substanţiale", în condiţiile în care conceptele iniţiale ale ştiinţelor clasice au fost grav tulburate, iar micro-

[1] Gaston Bachelard, *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, vol. I, p. 343.
[2] Vezi Ferdinand Gonseth, *Filosofia deschisă*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, pp. 249-260.
[3] Gaston Bachelard, *op. cit.*, pp. 344-345.

obiectul nu mai urmează legile clasice ale obiectului, înseamnă că „obiectul oarecare" al logicii clasice se referă la o clasă restrânsă, că regulile stabilite de Kant în logica transcendentală sunt doar suficiente, nu şi necesare[1]. Obiectul stabilizat, permanent, era domeniul logicii aristotelice. Noul spirit ştiinţific se confruntă, arată Bachelard, cu obiecte dinamice, „care n-ar avea, în repaus, nici o proprietate şi în consecinţă nici o definiţie conceptuală", obiecte care solicită o modificare a jocului valorilor logice şi o multiplicare a logicilor[2].

Trei încercări de logică non-aristotelică din acea vreme aduce în discuţie Gaston Bachelard: cea a lui Oliver L. Reiser, cea a autoarei franceze Paulette Février şi cea a americanului Alfred Korzybski.

După Bachelard, Oliver L. Reiser, într-un articol din 1937 intitulat „Non-Aristotelian Logic and the Crisis in Science", încearcă să demonstreze că postulatele şi principalele caracteristici ale fizicii newtoniene sunt o consecinţă necesară a postulatelor şi principalelor trăsături ale logicii aristotelice şi că adoptarea unei fizici non-newtoniene reclamă adoptarea unei logici non-aristotelice[3]. Punctul de plecare al acestei demonstraţii îl constituie, se pare, o serie de antinomii din ştiinţa nouă[4], care ar dovedi că principiul de identitate, care este fundamentul logicii aristotelice, devine desuet în faţa anumitor obiecte ştiinţifice cu proprietăţi ce se verifică prin tipuri net opuse de experienţe, solicitând o logică non-aristotelică. Această logică nu este incompatibilă cu logica aristotelică, doar că este mai generală decât aceasta.

Paulette Février a mers, în opinia lui Bachelard, mai departe decât Reiser, încercând chiar, prin 1937, o astfel de logică non-aristotelică. Este o logică în acord cu fizica lui Heisenberg a microobiectelor şi în special cu principiul de incertitudine formulat de către acesta. „Ideea-forţă a tezei lui Février constă în a transpune pe plan logic interdicţia fizică de a compune dubla precizie referitoare la starea geometrică şi la starea dinamică", spune Bachelard[5]. Nu voi intra în prezentarea sa. Important mi se pare că această logică este una cu trei valori, desprinzându-se astfel de cadrul logicii aristotelice şi asociindu-se cu noul spirit ştiinţific, la care microfizica a contribuit substanţial.

În sfârşit, Gaston Bachelard îl invocă pe americanul Alfred Korzybski, care, într-o lucrare masivă din 1933, intitulată *Science and Sanity, An Introduction to non-aristotelian systems and general semantics*, propune o reformă în sens non-aristotelic a mai multor ştiinţe şi a gândirii în genere, pledând pentru o pedagogie non-aristotelică, ca o cale de a ieşi din impasul în care ne poate con-

[1] *Ibidem*, p. 345.
[2] *Ibidem*, p. 348.
[3] *Ibidem*, p. 350.
[4] O antinomie de acest gen ar fi cea din microfizică, referitoare la proprietăţile particulelor elementare: *Electronul este un corpuscul – Electronul este un fenomen ondulatoriu.*
[5] *Ibidem*, p. 358.

Scanned with OKEN Scanner

duce exacerbarea raţionalismului de tip aristotelic. Non-aristotelismul înseamnă pentru el o ieşire din rectiliniaritatea sau determinismul cerebral, o educaţie în spiritul deschiderii, a non-elementarismului şi non-identităţii, a pluralismului semantic şi conceptualizării arborescente, libere, deschise.

Numele Paulettei Février este legat de proiectele timpurii de *logică a mecanicii cuantice*, alături de Z. Zawirski şi H. Reichenbach. Se pare că acestea sunt construite pe baza logicii polivalente şi „propun o a treia valoare logică a propoziţiilor, distinctă de adevăr şi fals, respectiv posibilul, falsul absolut sau nedeterminatul. Ele fac legitimă admiterea în cadrul sistemelor formale trivalente a unor cupluri de propoziţii considerate compozabile sau complementare, ca cele referitoare la aspectele corpusculare şi ondulatorii ale electronului"[1]. Alte proiecte, mai târzii, avându-i ca protagonişti pe G. Birkoff, J. von Neuman şi P. Mittelstaedt[2], „se menţin în cadrul logicii bivalente, operând cu restricţii formaliste ca şi în cazul variantelor de logici intuiţioniste..."[3].

Gaston Bachelard nu pomeneşte, în legătură cu tema logicilor non-aristotelice, de încercările lui *Jan Łukasiewicz*, care sunt anterioare celor prezentate de el. În primul rând, este vorba de critica principiului noncontradicţiei al lui Aristotel, cuprinsă într-un studiu din 1910 (*Uber den Satz des Widersprachs bei Aristoteles*)[4]. În al doilea rând, ar trebui amintite cercetările care au constituit baza a ceea ce se va numi mai târziu *logică polivalentă*. Dacă proiectele prezentate de Bachelard se construiau mai ales prin abandonarea principiului identităţii, încercările acestea ale lui Łukasiewicz pleacă de la abandonarea principiului terţului exclus. El însuşi, se pare, asemăna descoperirea logicilor polivalente cu descoperirea geometriilor neeuclidiene, care porneau tot de la abandonarea unui principiu fundamental[5].

Ideea unei logici non-aristotelice a luat şi forma mai radicală a *logicii contradicţiei*. În acest sens, cartea din 1911 a lui Fr. Paulhan[6] pare deschizătoare de drumuri. În această lucrare, autorul încearcă, împotriva unei tradiţii de atâtea secole, să arate că nu putem gândi fără contradicţie şi că excluderea acesteia în mod invariabil nu este în acord cu realitatea gândirii. „Logica riguroasă, ce pro-

[1] Alexandru Surdu, „Orientări tradiţionale, moderne şi moderniste în dialectică", în *Astra*, anul XVII, nr. 5 (140), mai 1983, p. 4.

[2] Vezi Peter Mittelstaedt, *Problemele filozofice ale fizicii moderne*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, cap. 6.

[3] Alexandru Surdu, *op. cit.*, p. 4.

[4] Se pare că acest studiu a fost tradus abia în 1971 în limba engleză, în *The review of Metaphysics, XXIV*, sub titlul „On the principle on contradiction in Aristotle" (Cf. Newton da Costa, *Logici clasice şi logici neclasice: eseu asupra fundamentelor logicii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2004, p. 142).

[5] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. IV, Editura Tehnică, Bucureşti, 1998, p. 197.

[6] Fr. Paulhan, *La logique de la contradiction*, Paris, Felix Alcan, 1911.

Scanned with OKEN Scanner

scrie absolut orice contradicţie rămâne un ideal imposibil de atins..."[1], corespunzătoare unui fel de morală a datoriei, ce urmăreşte o justiţie absolută[2]. Urmărind uzajul contradicţiei, Paulhan arată că există nenumărate situaţii în care contradicţiile sunt acceptabile, mai mult, chiar necesare, astfel încât consideră că logica trebuie să cerceteze şi condiţiile în care o contradicţie poate fi justificată[3]. În multe cazuri, locul acordat principiului noncontradicţiei trebuie regândit sau restrâns: „principiul contradicţiei are o aplicare dificilă, variabilă, nuanţată şi totodată marcată de un coeficient de îndoială"[4]. Încât, autorul conchide: „Dacă contradicţia este o otravă pentru spirit, aceasta este o otravă necesară, la fel ca fosforul pentru creier. Trebuie să încercăm a o organiza şi utiliza"[5].

S-ar putea spune că proiectul logico-filosofic pe care îl derulează Ştefan Lupaşcu începând cu teza de doctorat din 1935 reprezintă o împlinire a îndemnului ultim al lui Fr. Paulhan. *Logica dinamică a contradictoriului* reprezenta exact o încercare de organizare şi utilizare a contradicţiei, dusă, însă, până la dimensiunile unei reforme radicale a logicii. Despre acest lucru am vorbit în capitolul anterior, astfel încât nu voi mai reveni aici.

Ideea unei logici a contradicţiei se va concretiza mai târziu, în anii '70, într-un program de cercetare cu mare răsunet, *logica paraconsistentă*, al cărui iniţiator este brazilianul Newton da Costa. Se pare că logica paraconsistentă „apare ca o reacţie întârziată la criza din fundamentele logicii şi matematicii, declanşată la începutul secolului al XX-lea de apariţia paradoxurilor (antinomiilor)"[6]. Paradoxurile au ridicat problema consistenţei teoriilor. O teorie în care apare o contradicţie este de obicei considerată inconsistentă. În plus, dacă toate propoziţiile ce pot fi construite în limbajul acelei teorii sunt demonstrabile în interiorul ei, teoria este *trivială*[7]. De regulă, o teorie inconsistentă este trivială, pentru că în interiorul ei se poate demonstra orice, conform principiului *ex falso sequitur quodlibet* (*din fals rezultă orice*). Ideea paraconsistenţei a pornit de la descoperirea că nu toate teoriile netriviale sunt consistente şi că există teorii inconsistente (care conţin cel puţin o contradicţie) dar netriviale (din care nu se poate deriva orice)[8]. Teoriile de acest fel au fost numite *paraconsistente*.

[1] *Ibidem*, p. 137.
[2] *Ibidem*, p. 125.
[3] *Ibidem*, p. 130.
[4] *Ibidem*, p. 177.
[5] *Ibidem*, p. 182.
[6] Iancu Lucica, „Logica şi filosofia contradicţiei. Incursiune în problematica paraconsistenţei", studiu introductiv la vol. *Ex falso quodlibet. Studii de logică paraconsistentă*, Editura Tehnică, 2004, p. 2.
[7] *Ibidem*, p. 5.
[8] „La începuturi, apariţia logicii paraconsistente a fost motivată de observaţia că multe teorii (în particular în ştiinţele naturii), care fuseseră folosite cu mult succes de secole, s-au dovedit a fi inconsistente atunci când au fost axiomatizate. Dar adevăratul lor succes (în

Scanned with OKEN Scanner

Existenţa unor astfel de teorii a determinat regândirea ideii de contradicţie. Teoreticienii paraconsistenţei vor face acest lucru pornind de la distingerea mai multor tipuri de negaţie, în ideea că „existând mai multe tipuri de negaţie vor exista, *a fortiori*, mai multe tipuri de contradicţie şi s-ar putea întâmpla ca nu toate aceste contradicţii să aibă proprietatea *ex falso*"[1]. Cu alte cuvinte, se caută identificarea contradicţiilor netrivializatoare, care nu duc la „explozie", adică la deducţia oricărei propoziţii în sistemul din care fac parte. Pentru a avea o teorie paraconsistentă, contradicţia care este cuprinsă în interiorul ei trebuie să se construiască pe o negaţie care să aibă anumite proprietăţi aparte: „să nu fie prea tare, pentru a evita trivializarea anumitor teorii contradictorii, dar care să nu fie nici prea slabă, pentru ca respectivele contradicţii să nu fie pur iluzorii"[2].

Scopul logicii paraconsistente „este acela de a stăpâni contradicţia", de a ne permite ceea ce logica clasică nu ne permite, anume „să raţionăm direct în prezenţa contradicţiilor"[3]. Logica paraconsistentă este „logica unde contradicţia este posibilă"[4]. De fapt, unde anumite contradicţii sunt posibile. Obiectivul esenţial al logicii paraconsistente este redefinirea ideii de contradicţie, astfel încât să fie delimitate contradicţiile clasice sau *C*-contradicţiile de contradicţiile paraconsistente sau *P*-contradicţiile. Scopul final este de a arăta că raţionalitatea nu este în mod obligatoriu definită prin consistenţă sau noncontradicţie şi că este foarte posibil ca logica clasică să nu fie cel mai bun model al raţionalităţii umane, atâta vreme cât se pot identifica teorii netriviale care conţin anumite contradicţii[5]. De fapt, logica paraconsistentă nu respinge în totalitate ideea de consistenţă, ci doar sensul ei prim, acela de non-contradicţie, preferând un alt sens al acesteia, care este exprimat prin proprietatea „non-trivialităţii"[6]. Aceasta

special în raport cu predicţiile) a fost demonstraţia că nu erau triviale, ceea ce înseamnă că nu orice propoziţie poate fi derivată din aceste teorii. Cu alte cuvinte, cel puţin unele teorii inconsistente nu explodează, aşa cum ar susţine logica clasică (drept o consecinţă a regulii *ex falso*)" (Catarina Dutilh Novaes, „Contradicţia: autentica provocare filosofică pentru logica paraconsistentă", în *op. cit.* p. 494).

[1] Iancu Lucica, *op. cit.*, p. 29.

[2] Jean-Yves Béziau, „Logica paraconsistentă", studiu anexă la Newton da Costa, *Logici clasice şi logici neclasice: eseu asupra fundamentelor logicii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2004, p. 283.

[3] *Ibidem.*

[4] Jean-Yves Béziau, „Prefaţă" la Newton da Costa, *Logici clasice şi logici neclasice: eseu asupra fundamentelor logicii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2004, p. 31.

[5] Cf. Catarina Dutilh Novaes, *op. cit.*, pp. 491-498.

[6] După Gilles Gaston Granger, există trei sensuri ale consistenţei, departajate de către A. Church în cartea sa *Introduction to Mathematical Logic*: 1) Un sistem este consistent dacă nu există nici o propoziţie sau formă propoziţională demonstrabilă în acelaşi timp cu negaţia sa; 2) Un sistem este consistent dacă nu toate propoziţiile şi formele propoziţionale sunt teoreme ale sale; 3) Dacă o formulă formată dintr-o singură variabilă propoziţională nu poate fi o teoremă. Teoreticienii paraconsistenţei susţin că sistemele de logică paracon-

Scanned with OKEN Scanner

înseamnă că logica paraconsistentă păstrează un aspect raţional, în speţă non-trivialitatea sistemului, dar cu preţul respingerii principiului *ex falso sequitur quodlibet*, considerat unul dintre principiile cele mai intuitive ale raţionalităţii logice[1].

În legătură cu aceste chestiuni, voi aduce în atenţie unele dintre gândurile iniţiatorului logicii paraconsistente. Astfel, în capitolul al 3-lea al lucrării sale *Logici clasice şi neclasice*, Newton da Costa arată că în contextele raţionale au apărut mereu contradicţii. Mereu gândirea a avut de-a face cu antinomii, paradoxuri, aporii. El chiar le clasifică în funcţie de aspectul sau registrul în care apar. Ceea ce este important e faptul că toţi cei care s-au raportat la ele de pe poziţiile logicii clasice au încercat rezolvarea sau depăşirea lor, prin aflarea unei soluţii, pozitive sau negative. „A rezolva sau a depăşi un paradox dat înseamnă a dovedi că el se reduce la un paralogism sau a scoate în evidenţă acceptabilitatea concluziei sale"[2]. Uneori, o astfel de soluţie pare imposibilă, gândirea rămânând în încurcătură. Este cazul aporiilor, cum ar fi paradoxul Mincinosului sau paradoxul lui Russell.

Logica paraconsistentă este o salvare pentru situaţiile în care contradicţia pare de nedepăşit, crede Newton da Costa[3]. Alegerea unei logici paraconsistente în locul uneia clasice repune problema statutului anumitor antinomii, putând converti o antinomie ce pare a eşua într-o contradicţie iremediabilă într-un paradox pentru care există, cel puţin în principiu, o soluţie pozitivă[4]. Logica paraconsistentă a oferit o alternativă la logica clasică, stopând eliminarea pe motive logice a contradicţiilor. Concluzia sa este că „situaţia prezentă a ştiinţei ne invită clar să convieţuim cu contradicţiile..."[5] şi că „folosirea unor logici paraconsistente pare mai rezonabilă decât cea a logicii clasice, în privinţa organizării generale a contextelor raţionale"[6].

Integrând contradicţia, logica paraconsistentă pare promiţătoare. Ea poate reabilita şi reactiva multe teorii metafizice sau ştiinţifice care fuseseră eliminate în baza criteriului clasic al consistenţei[7]. Totul este ca acestea să se dovedească a fi netriviale. Autorii citaţi indică unele exemple foarte bine cunoscute: teoria obiectelor a lui Meinong, dialectica, teoria intuitivă a mulţimilor.

sistentă sunt inconsistente în sensul 1), dar consistente în sensul 2), care exprimă, în fond, proprietatea non-trivialităţii (Gilles Gaston Granger, *L'irrationnel*, p. 140).

[1] *Ibidem*.

[2] Newton da Costa, *Logici clasice şi neclasice: eseu asupra fundamentelor logicii*, p. 238.

[3] *Ibidem*, p. 244.

[4] *Ibidem*, p. 246.

[5] *Ibidem*, p. 255.

[6] *Ibidem*, p. 254.

[7] Graham Priest, Richard Routley, „Semnificaţia filosofică şi inevitabilitatea paraconsistenţei", în vol. *Ex falso quodlibet: studii de logică paraconsistentă*, pp. 269-283.

Scanned with OKEN Scanner

Într-un alt studiu[1], ei desfăşoară un larg câmp de aplicaţii ale logicii paraconsistente, de la teologie până la teoriile logicii înseşi, mai exact teorii ale unor noţiuni logice mai largi, precum inferenţa, erorile, modalităţile, opiniile, probabilitatea şi inducţia, vaguitatea şi raţionalitatea. Concluzia lor, cuprinsă în studiul citat anterior, este că ceea ce blochează adoptarea premiselor logicii paraconsistente este credinţa oarecum iraţională în consistenţă, pe care nu ezită să o numească „ideologia consistenţei"[2].

Lucian Blaga nu a propus o logică. El era mai curând preocupat de depăşirea logicii. Însă, gândirea antinomică pe care o promovează, în special prin metoda antinomiei transfigurate, pare să deschidă către o nouă logică. Chiar dacă este doar prefigurată, aceasta este o logică non-aristotelică. Metoda antinomiei transfigurate scoate intelectul din canoanele logicii aristotelice. Însă, structura metodei însăşi pare să comporte o logică din categoria logicii contradictoriului sau a terţului inclus, exersată de Ştefan Lupaşcu.

De asemenea, metoda lui Blaga poate fi asociată într-o anumită măsură cu ideea logicilor paraconsistente, prin anumite trăsături ce le aşează în acelaşi orizont epistemologic mai larg[3]. În ambele cazuri este în joc o gândire favorabilă contradicţiei, în sensul integrării acesteia în structuri discursive care nu cad în non-sens. Teoreticienii paraconsistenţei urmăresc să salveze logic teoriile ce cuprind contradicţii şi totuşi nu sunt triviale. Teoriile care se construiesc pe formule dogmatice ar putea, probabil, să fie interpretate ca teorii paraconsistente. Ideea lui Blaga cu privire la un alt mod de a le înţelege, funcţionând eventual după o altă logică, consonează cu ideea teoreticienilor paraconsistenţei. Metoda lui Blaga preconizează o nouă formă de cunoaştere, adaptată situaţiilor ce transcend gândirea obişnuită. Contradicţiile sunt astfel de situaţii, încât minus-cunoaşterea ar putea fi interpretată ca intrare într-o raţionalitate de tip paraconsistent. Însă, acestea sunt doar „asemănări de familie", ca să folosesc un termen deja consacrat, fiind destul de greu să apropiem mai mult decât atât cele două idei.

[1] Graham Priest, Richard Routley, „Aplicaţii ale logicii paraconsistente", în vol. *Ex falso...*

[2] Graham Priest, Richard Routley, „Semnificaţia filosofică şi inevitabilitatea paraconsistenţei", în *op. cit.*, p. 321.

[3] O anume apropiere a lui Blaga de ideea de paraconsistenţă, din perspectiva raporturilor dintre noţiuni prezente în metoda antinomiei transfigurate, se găseşte în studiul lui Ioan Biriş, „Logică dogmatică şi paraconsistenţă la Lucian Blaga", publicat în *Meridian Blaga*, vol. 5, tom 2, Filosofie, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2005.

Scanned with OKEN Scanner

5.3.4. Raţionalitatea transversală

Metoda pe care Lucian Blaga a dezvoltat-o în prima jumătate a secolului al XX-lea este remarcată la sfârşitul acestui secol, în dezbaterile cu privire la resursele raţionalităţii. Calvin O. Schrag, profesor american de filosofie, o ia în consideraţie în legătură cu teoria sa despre *raţionalitatea transversală.*

În cartea *Resursele raţionalităţii*, Schrag reia ideea kantiană a unei critici a raţiunii, refăcând, într-un alt context, demersul dual al acestuia: de respingere a raţiunii, faţă de metafizica dogmatică, respectiv de apărare a raţiunii, faţă de acuzele scepticismului[1]. Miza criticii sale este depăşirea celor două poziţii filosofice extreme care se înfruntă la sfârşitul secolului al XX-lea şi începutul celui următor, modernismul şi postmodernismul. „În pragul secolului al XXI-lea, asistăm la lupta dintre titanii modernităţii şi opozanţii lor postmodernişti. Pledoaria modernităţii pentru unitatea cunoaşterii, fundamentată pe logica identităţii, este confruntată cu o filosofie a diferenţei care impune pluralitatea şi incomensurabilitatea în locul identităţii şi al universalităţii"[2].

Ideea de „raţionalitate transversală" este o propunere prin care filosoful american crede că se poate trece dincolo de antinomiile ce marchează această confruntare: identitate şi diferenţă, universalitate şi particularitate, comensurabilitate şi incomensurabilitate. „Situată între modernitate şi postmodernitate, trecând printre Scylla universalismului hegemonic şi anistoric şi Carybda lipsei de legitate, a particularismului radical şi istoricismului nervos, raţiunea transversală se înscrie în cursa înţelegerii practicilor configurative şi a formelor de viaţă în care se află cuprinsă moştenirea noastră socio-istorică"[3]. Această idee reuşeşte să pună la îndoială cerinţa modernă a universalităţii şi necesităţii, fără a cădea într-un anarhism epistemologic. „Ea face posibilă convergenţa fără coincidenţă, concordanţa care nu îngheaţă într-o impermeabilă asemănare şi armonia care permite disonanţa"[4].

Traducătoarea cărţii aşează acest proiect al lui Calvin O. Schrag în spaţiul paradigmei de gândire holist-complementaristă, de care aminteam la începutul acestui capitol, alături de acele filosofii din ultima parte a secolului al XX-lea care urmăresc „cea de a treia cale", trecerea dincolo de extreme[5].

Cu prilejul participării la simpozionul prilejuit de centenarul Lucian Blaga[6], Schrag descoperă similarităţi între noţiunea sa de „raţionalitate transversală" şi

[1] Calvin O. Schrag, *Resursele raţionalităţii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 30.
[2] *Ibidem*, p. 21.
[3] *Ibidem*, p. 40.
[4] *Ibidem*, p. 22.
[5] Angela Botez, „Cuvânt înainte" la Calvin O. Schrag, *op. cit.*, p. 19.
[6] Simpozionul *Filosofia stilurilor culturale în secolul XX (Centenar Lucian Blaga)* a fost organizat la Universitatea „Marea Neagră" din Mangalia, în perioada 17-23 septembrie 1995.

Scanned with OKEN Scanner

conceptul blagian al „antinomiei tranfigurate". Cu această ocazie, el reia problema situației filosofiei la sfârșitul secolului al XX-lea, zugrăvind tabloul complex al înfruntării dintre tradiția modernității și forțele contrare ale postmodernității. Concluzia sa este că cerințele timpului solicită o „reconsiderare a resurselor rațiunii", în scopul găsirii unui „nou mod de a gândi" care să depășească această situație antinomică[1]. El vede în conceptul de antinomie transfigurată al lui Lucian Blaga o fericită contribuție în acest sens, apropiată de propria sa idee cu privire la rațiunea transversală. Este, spune filosoful american, „o matrice filosofică pentru a înțelege ciocnirea dintre teorii opuse", care relevă „limitele logicii tradiționale a identității în rezolvarea contradicțiilor recalcitrante la nivel teoretic". Pentru Schrag, ideea antinomiei transfigurate așează confruntarea dintre teoriile conflictuale într-o „perspectivă a complementarității, articulată prin intermediul unei noi logici a opoziției", una care evită atât „ireconciliabilitatea teoriilor conflictuale, cât și sublimarea lor hegeliană într-o de nepătruns unitate de sinteză superioară"[2].

Schrag vede în metoda blagiană a antinomiei transfigurate un instrument care, împreună cu noțiunea propusă de el, ar putea contribui la depășirea crizei în care se află filosofia la sfârșitul secolului al XX-lea, confruntată cu antinomia dintre cele două perspective culturale și filosofice de care vorbeam. „Prin noțiunea noastră de raționalism transversal *cum* comunicare, suntem în măsură să facem diferența dintre logosul universal al modernității și antilogosul postmodernității, folosind resursele unei rațiuni extinse, ce poate să acopere diferențele de credințe și perspective, convergând totodată cu acestea, fără a atinge coincidența până la identitate. De aceea, am descoperit cu emoție filosofică asemănarea de familie dintre noțiunea noastră de rațiune transversală și noțiunea de antinomie transfigurată, ce aparține lui Lucian Blaga"[3].

Într-adevăr, putem vorbi doar de o asemănare de familie între cele două concepte. Schrag, ca toți filosofii *beyond*-işti, urmărește depășirea opozițiilor prin atenuare. Blaga, în schimb, asumă un drum al identității contradictorii, în care afirmarea radical-antinomică a unității ideilor opuse scoate rațiunea din cadrele logice obișnuite. Din acest punct de vedere, este destul de dificil să asimilăm *rațiunea transversală* a lui Schrag cu *intelectul ecstatic* blagian.

Dincolo de acest lucru, considerarea valorii metodei lui Blaga la această trecere dintre secole este deosebit de importantă. Filosoful român prognoza o epocă în care colaborarea dintre doctrine opuse va înlocui discordia acestora, întrerupând succesiunea de sisteme contradictorii. Chiar dacă, deocamdată, filo-

[1] Calvin O. Schrag, „Filosofia la sfârșitul secolului al XX-lea, cu un comentariu despre Lucian Blaga", în *op. cit.*, p. 148.
[2] *Ibidem*, p. 149.
[3] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

sofii nu au urmat calea antinomiilor transfigurate, preocuparea pentru depăşirea opoziţiilor pare să meargă în direcţia prognozei sale.

5.3.5. Paradigma complexităţii

Urmând drumul raţionalismului deschis al lui Ferdinand Gonseth şi Gaston Bachelard, continuând ideea acestora despre necesitatea unui nou discurs al metodei de factură anticarteziană, începând cu anii '70, Edgar Morin se angajează într-un proiect prin care urmăreşte afirmarea unei noi paradigme de gândire specifice contemporaneităţii, pe care o numeşte *paradigma complexităţii*. Proiectul acesta este considerat „una dintre cele mai temerare întreprinderi metodologico-filosofice din acest ultim sfert de secol"[1]. Aici, noul spirit ştiinţific bachelardian îşi găseşte cea mai bună reprezentare. Tot aici, antinomicul îşi află o deplină justificare, fiind una dintre diferenţele cu care se înfăţişează noua paradigmă.

Reforma paradigmatică pe care o anunţă Edgar Morin vizează, în sens mai restrâns, paradigma ştiinţei clasice, iar în sens mai larg, modul de gândire occidental din ultimele trei secole, pe care gânditorul francez îl numeşte „marea paradigmă a Occidentului"[2].

Prin ce se caracterizează „marea paradigmă a Occidentului"? După Morin[3], aceasta a fost formulată de către Descartes şi impusă prin dezvoltarea istoriei europene după secolul al XVII-lea. Ea stă sub semnul disocierii carteziene dintre subiect şi obiect şi al metamorfozelor acesteia, traversând întregul univers: suflet – corp, spirit – materie, calitate – cantitate, finalitate – cauzalitate, sentiment – raţiune, libertate – determinism, existenţă – esenţă etc. Relaţia logică pe care o impune este *disjuncţia*. Ea împarte câmpul epistemic în două lumi: cea a obiectelor supuse observaţiilor, experimentărilor şi manipulărilor, respectiv cea a subiecţilor care-şi pun probleme de existenţă, de comunicare, de conştiinţă şi destin. De aici rezultă disjuncţia între ştiinţă şi filosofie, între cultura ştiinţifică (obiectivantă) şi cultura umanistă (antropocentrică). Tot de aici, dubla natură a praxisului occidental, rupt între autoadorarea subiectului individual (individualism), uman (umanism, antropocentrism), naţional (naţionalism), etnic (etnocen-

[1] Vasile Tonoiu, *În căutarea unei paradigme a complexităţii*, Editura IRI, Bucureşti, 1997, p. 11.

[2] Există paradigme mai mici, care se identifică cu concepţiile, doctrinele sau sistemele de idei ce se succed sau coexistă, cum ar fi de exemplu materialismul sau spiritualismul, dar există şi mari paradigme, care „determină, *via* teorii şi ideologii, o mentalitate, un *mindscape*, o viziune asupra lumii" (Edgar Morin, *La Methode*, tome 4: *Les Idées*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 218). De acest fel este ceea ce Morin numeşte „marea paradigmă a Occidentului" (*Ibidem*, p. 220).

[3] *Ibidem*, pp. 220-221.

Scanned with OKEN Scanner

trism) şi ştiinţa şi tehnica obiective, cantitative, manipulatoare. Cele două universuri incompatibile „îşi dispută societăţile noastre, vieţile noastre, spiritele noastre"[1], marcând printr-un fel de schizofrenie cultura occidentală.

Reluând, într-un alt context, caracterizarea marii paradigme a Occidentului, Edgar Morin o numeşte „paradigma simplificării" sau „paradigma simplicităţii" şi leagă de ea trei principii sub imperiul cărora s-ar desfăşura întreaga noastră viaţă: principiul disjuncţiei, al reducţiei şi al abstracţiei[2]. Ea a rarefiat până la ruptură comunicarea între cunoaşterea ştiinţifică şi reflecţia filosofică şi a izolat unele de altele marile câmpuri ale cunoaşterii ştiinţifice: fizica, biologia şi ştiinţele omului. Pentru a remedia această disjuncţie, s-a operat o altă simplificare, anume reducerea complexului la simplu, a biologicului la fizic şi a umanului la biologic. Reţeaua complexă a realului a fost deşirată şi fragmentată, în virtutea unui ideal de cunoaştere care urmărea descoperirea în spatele complexităţii aparente a fenomenelor a unui sistem perfect ordonat, constituit din elemente simple. „Astfel, afirmă Morin, paradigma simplicităţii este o paradigmă care pune ordinea în univers şi izgoneşte dezordinea. Ordinea se reduce la o lege, la un principiu. Simplicitatea vede fie unul, fie multiplul, dar nu poate vedea că Unul poate fi în acelaşi timp Multiplu. Principiul de simplicitate fie separă ceea ce este legat (disjuncţie), fie unifică ceea ce este divers (reducţie)"[3]. Gândirea simplificatoare operează prin idealizare (expresie a credinţei că numai inteligibilul este real), prin raţionalizare (expresie a obsesiei de a închide realitate în ordinea şi coerenţa unui sistem) şi normalizare (eliminarea a tot ceea ce este straniu, nedeductibil, misterios)[4].

Ştiinţa clasică, susţine gânditorul francez, se articulează pe această paradigmă simplificatoare şi reducţionistă, având în centru principiul înlocuirii vizibilului complicat prin invizibilul simplu şi pe cel al unui determinism perfect după care universul se supune câtorva legi implacabile[5]. Toate trăsăturile ştiinţei clasice (ordinea suverană a naturii, simplicitatea şi fixitatea ordinii naturale, inerţia materiei supuse legilor naturii, substanţializarea, reificarea şi izolarea obiectului, claritatea şi distincţia, reducţia adevărului ştiinţific la adevărul matematic şi logic) derivă din ideea excluderii sau respingerii din ştiinţificitate a tuturor ingredientelor complexităţii realului: subiectul, existenţa, dezordinea, aleatorul, calităţile, solidarităţile etc.[6]. Toate acestea sunt subîntinse de logica clasică de tip aristotelician, care legitimează şi dă imaginea raţională a ştiinţei clasice.

[1] *Ibidem*, p. 221.
[2] Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ESF éditeur, Paris, 1990, p. 18.
[3] *Ibidem*, p. 79.
[4] Cf. Vasile Tonoiu, *op. cit.*, p. 18.
[5] Edgar Morin, *La Methode*, tome 4: *Les Idées*, p. 224.
[6] *Ibidem*, p. 225.

Scanned with OKEN Scanner

În felul acesta, conchide Morin, „toate principiile şi constituienţii ştiinţei clasice hrănesc şi fortifică o viziune asupra lumii de ordine, de unitate, de simplicitate, constituind adevărata realitate ascunsă în spatele aparenţelor de confuzie, pluralitate, complexitate. Or, această viziune mecanistă, materialistă, deterministă satisface în fapt aspiraţii religioase: nevoia de certitudine, voinţa de a înscrie în lumea însăşi perfecţiunea şi armonia pierdute odată cu expulzarea lui Dumnezeu..."[1].

Marea paradigmă a Occidentului traversează o criză profundă, susţine Edgar Morin, şi suntem în faza de revoluţie paradigmatică[2]. Este o criză generalizată, în care paradigma aceasta este asaltată din toate părţile, în care limitele ei devin evidente şi deranjante, în care normele ei încep să devină obstacole. Peste tot, principiul de simplicitate slăbeşte în faţa unei complexităţi din ce în ce mai evidente. Peste tot, spune gânditorul francez, subiectul este reintrodus în obiect, spiritul şi materia se cheamă în loc să se excludă. Peste tot, fiecare lucru, fiecare fiinţă cer a fi reinserate în mediul lor înconjurător. Peste tot, suntem împinşi să considerăm nu obiecte închise şi izolate, ci sisteme organizate în relaţie cu mediul lor. Peste tot, se constată că nu există unităţi elementare simple. Formalismul şi-a arătat limitele şi insuficienţele. Cunoaşterea ştiinţifică a atins straturi unde logica clasică nu mai poate opera. Peste tot, omul apare ca o fiinţă fizică şi biologică, individuală şi socială. Începe să se vorbească de interdisciplinaritate, viziunile unidimensionale dovedindu-se a fi mutilante[3]. Concluzia sa este că suntem în preliminariile constituirii unei noi paradigme, pe care o numeşte *paradigma complexităţii* [4].

Această criză a paradigmei simplificatoare a debutat exact în zonele unde părea să fie cea mai puternică, în ştiinţele fizice. Unul din primele semne a fost descoperirea dezordinii din universul fizic, consemnată în secolul al XIX-lea prin principiul al doilea al termodinamicii. La începutul secolului al XX-lea, criza se adânceşte atunci când, în microfizică, se descoperă relaţia complexă observator – lucrul observat şi noţiunea complexă de particulă elementară, care se prezintă sub un aspect dual (corpuscular şi ondulatoriu), dovedind că nu este o cărămidă primă, „ci o frontieră spre o complexitate poate inconceptibilă"[5]. De asemenea, în macrofizică se pune în evidenţă relaţia complexă dintre spaţiu şi timp, concepute până atunci ca esenţe transcendente şi independente[6]. Se revela

[1] *Ibidem*, p. 226.
[2] *Ibidem*, p. 234.
[3] *Ibidem*, p. 235.
[4] *Ibidem*, p. 238.
[5] Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, p. 22.
[6] *Ibidem*, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

astfel, că „cosmosul este, nu o maşină perfectă, ci un proces pe cale de dezintegrare şi de organizare în acelaşi timp"[1].

Ce se înţelege prin *complexitate*? Iată un răspuns al lui Morin: „La o primă abordare, complexitatea este o ţesătură (*complexus*: ceea ce este ţesut împreună) de constituienţi eterogeni inseparabil asociaţi: ea presupune paradoxul unului şi multiplului. La o a doua abordare, complexitatea este efectiv ţesătura de evenimente, acţiuni, interacţiuni, retroacţiuni, determinări, întâmplări, care constituie lumea noastră fenomenală"[2].

Complexitatea se impune acolo unde principiul de simplificare nu mai funcţionează, unde se pierde distincţia şi claritatea, „acolo unde dezordinile şi incertitudinile perturbă fenomenele, acolo unde subiectul-obeservator surprinde propria sa privire în obiectul observaţiei sale, acolo unde antinomiile fac să devieze cursul raţionamentului..."[3].

Morin ne avertizează să nu confundăm complexitatea cu complicaţia. Ceea ce este complicat poate fi redus la un principiu de bază simplu. Problema este că această bază, la care face recurs gândirea reductivă, este complexă. Nicăieri nu există o bază empirică simplă. „Simplul, afirmă gânditorul francez, nu este decât un moment arbitrar de abstracţie smuls complexităţilor, un instrument eficace de manipulare laminând o complexitate. Geneza este complexă. Particula este hipercomplexă (şi deloc elementul in sfârşit simplu). Organizarea este complexă. Evoluţia este complexă. *Physis*-ul este nesimplificabil şi complexitatea sa sfidează total înţelegerea noastră cu originea sa, textura sa infra-atomică, desfăşurarea şi devenirea sa cosmică"[4].

Complexitatea ne face sensibili la lucruri neliniştitoare pentru gândirea clasică: incertitudinea, incompletitudinea, imperfecţiunea, dezordinea, ambiguitatea, obscuritatea, misterul, antinomiile etc. În faţa ei, gândirea simplificatoare poate să-şi desfăşoare arsenalul de metode şi tehnici necesare inteligibilităţii, punând în ordine fenomenele, respingând dezordinea, îndepărtând incertul. Însă acest lucru, susţine Morin, riscă să elimine celelalte caractere ale complexităţii, limitând extrem de mult gândirea, dacă nu cumva făcând-o să fie una mai curând oarbă[5]. Se deschide nevoia unei schimbări radicale a gândirii: „Unei gândiri care izolează şi separă trebuie să-i substituim o gândire care distinge şi uneşte. Unei gândiri disjunctive şi reductoare trebuie să-i substituim o *gândire complexă*"[6]. Aceasta este o gândire care: a) sesizează că cunoaşterea părţilor depinde de cu-

[1] *Ibidem*, p. 22.
[2] *Ibidem*, p. 21.
[3] Edgar Morin, *La Méthode*, tome 1: *La nature de la nature*, Éditions du Seuil, Paris, 1977, p. 377.
[4] *Ibidem*, p. 378.
[5] Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, p. 21.
[6] Edgar Morin, *La téte bien faite*, Éditions du Seuil, Paris, 1999, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

noaşterea întregului şi viceversa; b) recunoaşte şi tratează fenomenele multidimensionale, în loc să le izoleze de o manieră mutilantă fiecare dimensiune; c) recunoaşte şi tratează realităţile ce sunt în acelaşi timp solidare şi conflictuale; d) respectă diversul, recunoscând totodată unul.

Gândirea complexă este pusă de la început în această aparentă dificultate, anume că „trebuie să înfrunte harababura (jocul infinit de inter-retroacţiuni), solidaritatea fenomenelor între ele, ceaţa, incertitudinea, contradicţia"[1], fără să se angajeze pe căile paradigmei simplificării. Însă, crede Morin, se pot elabora câteva instrumente conceptuale, câteva principii, prin care această dificultate să fie surmontată, principii şi instrumente care să constituie baza noii paradigme. Este ceea ce face în cele patru volume ale monumentalei sale lucrări *La Méthode*.

Instrumentul de bază al noii gândiri este „conceptualizarea complexă", care presupune[2]:

a) Articularea unor „macro-concepte multidimensionale", polisemice, în care noţiuni de obicei disjuncte sau antagoniste sunt asociate în lanţuri sau constelaţii conceptuale inseparabile: „eveniment/element", „autonomie/dependenţă", „ordine/dezordine/organizare", „sistem/interrelaţie/organizare", „unu/multiplu", „deschidere/închidere", „haos/cosmos", „individual/generic" etc.

b) Joncţiuni conceptuale complexe între diverse macro-concepte (de tipul „computaţional/informaţional/comunicaţional") şi asocieri conceptuale antinomice (cum ar fi continuu/discontinuu", „dinamism/stabilitate", „invarianţă/variaţie", „identitate/alteritate" etc.). În legătură cu acestea din urmă, Morin susţine că ele ne apropie de nucleul principal al complexităţii, care se află mai ales în asocierea a ceea ce este considerat antagonist: „Complexitatea corespunde, în acest sens, irupţiei antagonismelor în inima fenomenelor organizate, irupţiei paradoxurilor şi contradicţiilor în inima teoriei. Problema gândirii complexe este, din acest moment, de a gândi împreună, fără incoerenţă, două idei contrare"[3]. Totul este să se găsească calea de a transforma o disjuncţie, ireductibilă din punctul de vedere al gândirii simplificatoare, într-o unitate complexă. Pentru aceasta, e necesară integrarea noţiunilor antagoniste într-un meta-sistem care le angajează „în procesul unei bucle retroactive şi recursive", transformându-le şi făcând astfel asocierea lor productivă[4]. Bucla conceptuală este, în opinia lui Morin, una dintre noutăţile gândirii complexe, prin care este avansat un nou tip de joncţiune, un nou tip de unitate, unul în care nu reducţia conceptuală primează, ci „circuitul" conceptual[5].

[1] Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, p. 22.
[2] Edgar Morin, *La Méthode*, tome 2: *La vie du la vie*, Éditions du Seuil, Paris, 1980, pp. 371-372.
[3] Edgar Morin, *La Méthode*, tome 1: *La Nature de la Nature*, p. 379.
[4] *Ibidem*, p. 381.
[5] *Ibidem*, p. 383.

Scanned with OKEN Scanner

c) Reabilitări conceptuale, adică resuscitarea unor concepte moarte în gândirea reductoare a ştiinţei de până acum, de genul „organizării", „eului" sau „fiinţei"[1].

Conceptualizarea complexă angajează ceea ce Morin numeşte „gândirea generativă"[2]. Macro-conceptele şi asocierile conceptuale antagoniste pe care le solicită gândirea complexităţii funcţionează numai prin „bucle recursive". O buclă de acest tip este o relaţie activă şi retroactivă între două sau mai multe concepte care în mod obişnuit funcţionează separat, în care legăturile nu se fac într-o singură direcţie (de exemplu, de la subiect către obiect), ci în toate direcţiile (în exemplul dat, în acelaşi timp, obiectul retroacţionează asupra subiectului). Schemele se complică şi iau forme geometrice foarte complexe, atunci când avem de-a face cu macro-concepte în care sunt prinse mai multe noţiuni, ca de exemplu „dezordine / ordine / organizare / interacţiune". Or, Morin arată că ideea de buclă ne invită la o „gândire generativă", deoarece ea semnifică faptul că „nu se poate gândi decât plecând de la un praxis cognitiv (buclă activă) care face să interacţioneze productiv noţiuni sterile atunci când sunt disjuncte sau doar antagoniste. Ea semnifică faptul că orice explicaţie, în loc de a fi reducţionistă/simplifiantă, trebuie să treacă printr-un joc retroactiv/recursiv care devine generator de cunoaştere"[3].

Alte instrumente ale gândirii complexe sunt cuprinse în *principiile care stau la baza noii paradigme*. De-a lungul elaborării celor patru volume ale *Metodei*, Edgar Morin distinge trei principii: principiul dialogic, principiul recursiunii organizaţionale şi principiul holografic sau hologramic[4]. Ulterior, lista se măreşte, astfel că, în 1999, el vorbeşte de şapte principii ale gândirii complexe[5]: principiul sistemic şi organizaţional; principiul hologramic; principiul buclei retroactive; principiul buclei recursive; principiul de autonomie/dependenţă; principiul dialogic; principiul reintroducerii cunoscătorului în întreaga cunoaştere.

Dintre acestea, am reţinut principiul dialogic, pentru că el vine cel mai mult în consonanţă cu tema pe care o urmăresc. Principiul dialogic, spune Morin, este cel care permite unirea a două principii sau noţiuni care se exclud, dar care sunt indisociabile în aceeaşi realitate, adică în acelaşi timp complementare şi antagoniste. De exemplu ordine/dezordine, cuplu aparent imposibil, dar care duce la organizare. În felul acesta, putem asuma raţional inseparabilitatea unor

[1] Edgar Morin, *La Méthode*, tome 2: *La vie du la vie*, p. 373.
[2] Edgar Morin, *La Méthode*, tome 1: *La Nature de la Nature*, p. 381.
[3] *Ibidem*.
[4] Edgar Morin, *La Méthode*, tome 3: *la Connaissance de la Connaissance*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 100 şi urm.
[5] Edgar Morin, *La téte bien faite*, pp. 106-109.

Scanned with OKEN Scanner

noţiuni contradictorii pentru a concepe un fenomen complex, aşa cum a făcut Niels Bohr cu noţiunile de particulă şi undă.

Un capitol important în discuţia asupra acestei paradigme a complexităţii este dedicat *problemei raţionalităţii şi logicii.* Aici vom întâlni mult mai limpede ceea ce face obiectul acestei cercetări: antinomicul.

Gândirea occidentală, în special gândirea ştiinţifică, a funcţionat după o idee foarte puternică de raţionalitate, dată de supunerea faţă de principiile, axiomele şi operaţiile logice clasice. Conform acestei idei, teoriile raţionale sunt sisteme care întrunesc două condiţii: 1) sunt coerente, ceea ce înseamnă că în interiorul lor diferitele elemente sunt strâns legate între ele după procedeele logice ale deducţiei sau/şi inducţiei, iar enunţurile se supun principiului non-contradicţiei; 2) stabilesc o relaţie verificabilă şi nearbitrară cu lumea obiectivă la care se aplică[1].

Logica are, în opinia lui Morin, un rol capital în structura unei paradigme de gândire. Ea impune ordinea şi regulile de operare întregii gândiri şi tuturor sistemelor de idei. Logica clasică, ale cărei fundamente au fost puse de către Aristotel, are ca nucleu identitatea, deducţia şi inducţia, „care asigură evidenţa, coerenţa şi validitatea formală a teoriilor şi discursului"[2]. Inima acestei logici o formează cele trei principii atât de bine cunoscute: principiul identităţii, principiul non-contradicţiei şi principiul terţului exclus. Ele sunt solidare, astfel încât logica clasică poate fi numită şi logica identităţii.

Raţiunea şi ştiinţa clasică au absolutizat aceste principii, susţine Edgar Morin, construind în jurul lor o viziune a unei lumi coerente, tot ceea ce depăşea această coerenţă fiind considerat în afara logicii, în afara lumii şi în afara realităţii[3].

Gânditorul francez sesizează o corespondenţă perfectă între logica clasică şi ştiinţa clasică. Principiul reducţionist al ştiinţei clasice corespunde principiului identităţii, iar principiul determinismului universal are caracterul necesar al deducţiei şi pe cel universalizant al inducţiei. Matematica, la rândul ei, şi-a descoperit fundamentele logice în logica clasică. Pe de altă parte, prin Galilei, s-a susţinut că natura este scrisă în limbaj matematic, ceea ce ne conduce la ideea că natura naturii este de esenţă logică. Se impune, în felul acesta, susţine Morin, ideea „unui izomorfism perfect între limbaj formalizat, logică, matematici, pe de o parte, şi, pe de altă parte, natura universului", ceea ce înseamnă „un absolutism onto-logic" în care logica deductiv/identitară corespunde adevăratei realităţi, esenţei înseşi a realului[4].

[1] Edgar Morin, *La Méthode*, tome 4: *Les Idées*, p. 173.
[2] *Ibidem*, p. 174.
[3] *Ibidem*, p. 175.
[4] *Ibidem*, pp. 177-178.

Scanned with OKEN Scanner

Acest absolutism onto-logic este spart în mod iremediabil prin apariţia *contradicţiei*, consideră Edgar Morin[1]. Deşi prezenţa contradicţiei în sfera raţiunii a fost semnalată şi chiar tematizată de către unii filosofi de-a lungul timpului (Heraclit, Nicolas de Cusa, Pascal, Kant, Hegel), la începutul secolului al XX-lea aceasta ajunge să se strecoare în chiar sanctuarul raţionalităţii, cunoaşterea ştiinţifică, mai mult, în chiar inima ştiinţei, fizica. Lucrul acesta se petrece o dată cu descoperirea faptului că particula elementară este o realitate dual şi oscilantă, comportându-se când ca o undă, când ca un corpuscul: „Când Niels Bohr accepta cuplarea noţiunilor contrare de undă şi corpuscul, declarându-le complementare, el efectua primul pas al unei formidabile revoluţii epistemice: acceptarea unei contradicţii de către raţionalitatea ştiinţifică"[2]. Morin insistă asupra acestui fapt, anume că această contradicţie nu este rezultatul unei erori de raţionare, ci apare printr-un demers raţional-empiric cu caracter ştiinţific, adică irupe în plină raţionalitate ştiinţifică. Concluzia sa cu privire la această apariţie este una care vine în totală contradicţie cu specificul gândirii clasice, anunţând paradigma complexităţii: „Ceea ce impune contradicţia este o exigenţă raţională mai puternică decât cea care cere eliminarea ei"[3]. Într-o altă lucrare, gândul acesta este dus mult mai departe: „În viziunea clasică, atunci când apare o contradicţie într-un raţionament, acesta este un semn de eroare. Trebuie să mergem înapoi şi să începem un alt raţionament. Or, în viziunea complexă, atunci când se ajunge pe căi empirico-raţionale la contradicţii, aceasta semnifică nu o eroare ci atingerea unui strat profund al realităţii care, tocmai pentru că este profund, nu poate fi tradus în logica noastră"[4]. Departe de a mai fi un semn de eroare şi falsitate, apariţia contradicţiei (a antinomiei, a paradoxului) este, în viziunea complexităţii, mai curând un indiciu al adevărului, reprezintă „dezvăluirea necunoscutului în cunoscut, irupţia unei dimensiuni ascunse, emergenţa unei realităţi mai bogate şi relevă în acelaşi timp limitele logicii şi complexitatea realului"[5]. Recunoaştem aici idei pe care Lucian Blaga le prefigura cu cincizeci de ani înainte.

Insuficienţa logicii formale de a gestiona contradicţiile apărute în câmpul cunoaşterii este dovedită, susţine Morin, de eşecul în faţa paradoxului mincinosului, care releva un gripaj în funcţionarea logicii. Acest paradox şi toate cele asemănătoare lui şi-au găsit o anume rezolvare doar prin teoria tipurilor logice formulată de către Russell. Edgar Morin vede aici intervenţia gândirii complexe. Teoria tipurilor este un „meta-punct de vedere complex", în care enunţul paradoxal este considerat un „sistem-obiect" şi unde silogismului enunţat este consi-

[1] *Ibidem*, p. 179.
[2] *Ibidem*, p. 181.
[3] *Ibidem*.
[4] Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, p. 92.
[5] Edgar Morin, *La Méthode*, tome 4: *Les Idées*, p. 182.

Scanned with OKEN Scanner

derat „de un nivel mai amplu, angajând un joc complementar de inducţii şi deducţii pornind de la observaţii şi date colectate", care ajunge la o concluzie ce nu mai este certă, ci plauzibilă[1].

O altă breşă în suveranitatea logicii şi în mitul raţionalităţii totale a ştiinţei o realiza Gödel, care, prin teorema sa de indecidabilitate, formulată în 1931, „demonstra că orice sistem formalizat comportând aritmetica (...) presupune în mod necesar enunţuri indecidabile (nici demonstrabile, nici refutabile) şi că non-contradicţia sistemului constituie o propoziţie non-demonstrabilă în acel sistem"[2]. Aşadar, logica nu poate găsi în ea însăşi un fundament absolut cert.

Aceste breşe în raţionalitatea cunoaşteri, în logicitatea ei, duc la două lecţii, în opinia gânditorului francez[3]. Prima este „limitarea cunoaşterii", în sensul că nu există certitudine logică decât poate la nivelurile joase ale demonstraţiei şi nici chiar acolo. A doua este „deschiderea, dincolo-ul", deoarece, în mod paradoxal, orice limitare a cunoaşterii deschide căi noi ale acesteia. Aici, Morin vede debutul ideii complexe de progres al cunoaşterii, „care se efectuează nu prin reformulare şi disoluţie, ci prin recunoaşterea şi înfruntarea indecidabilului sau misterului"[4]. În această perspectivă, contradicţia şi incertitudinea se pot transforma în favoarea complexităţii.

Logica clasică se articulează perfect pe ceea ce este izolabil, segmentar, parcelar, determinist, mecanic. Edgar Morin vede în aceasta semnul că ea corespunde mai degrabă unor nevoi practice, utilitare, instrumentale sau manipulatorii, decât nevoii de înţelegere[5]. Ne ajută să depăşim incertul şi ambiguitatea, să separăm adevărul de fals, pentru a putea pune un diagnostic fără echivoc. Osmoza ei cu ştiinţa clasică a permis acesteia dezvoltarea unor puteri manipulatorii formidabile.

Atât realitatea cât şi gândirea debordează logica aceasta deductiv-identitară pe care s-a constituit paradigma clasică occidentală. „Există breşe de inteligibilitate în real, inaccesibile logicii. Există breşe în sistemele noologice cele mai coerente. Există breşe şi derapaje logice în deducţie şi există carenţe în logica identitară", afirmă Morin, iar acest lucru îl determină să conchidă că „Ceea ce constituie realitatea noastră inteligibilă nu este decât o bandă, un strat, un fragment al unei realităţi în care natura este indecidabilă" şi că această problemă a realului „nu poate fi tratată decât la modul nu doar meta-fizic, ci de asemenea meta-logic (înglobând/depăşind logica)"[6]. În acest sens, Edgar Morin

[1] *Ibidem*, p. 184.
[2] *Ibidem*, p. 186.
[3] *Ibidem*, p. 187.
[4] *Ibidem*, p. 188.
[5] *Ibidem*, p. 191.
[6] *Ibidem*, p. 205.

Scanned with OKEN Scanner

formulează „dublul principiu al complexității logice a realului și complexității reale a logicii":

„Complexitatea logică a realului (...) semnifică faptul că orice încercare de a sesiza non-mutilant sau non-manipulator realul duce la apariția de incertitudini, ambiguități, paradoxuri, contradicții (relații în același timp logic complemetare și antagoniste între termeni sau enunțuri).

Complexitatea reală a logicii semnifică faptul că orice logică ce exclude ambiguitatea, alungă incertitudinea, expulzează contradicția este insuficientă și că ne trebuie o logică suplă sau slabă în sânul unei concepții metafizice (raționalitate deschisă) și supra-logice (paradigmă a complexității)"[1].

În direcția unei astfel de logici, gânditorul francez sesizează că s-au făcut mai multe încercări. Sunt amintite logica intuiționistă, logicile polivalente, logicile modale, logicile paraconsistente, care fac din logica clasică doar un caz particular, care nu mai cer imperativ claritatea, precizia, care găzduiesc indeterminările, incertitudinile, ambiguitățile, contradicțiile[2].

Nu de depășirea contradicției este nevoie pentru o gândire complexă, ci de integrarea acesteia, crede Morin. De aceea, el consideră că este necesară nu numai o logică slăbită, ci de asemenea o metodă de gândire complexă, în care logica deductiv-identitară să nu fie anulată, ci înglobată ca un instrument de control al gândirii. Această metodă este numită *dialogica*. Iată cum privește Morin relația acesteia cu logica clasică și cu contradicția: „dialogica pe care o propunem constituie nu o logică nouă, ci un mod de a utiliza logica în virtutea unei paradigme a complexității; fiecare operație fragmentară a gândirii dialogice se supune logicii clasice, dar nu și mișcarea sa de ansamblu. Dialogica nu depășește contradicțiile radicale, ea le consideră de nedepășit și vitale, le înfruntă și le integrează în gândire (...). Paradigma dialogică comandă gândirea, care astfel utilizează logica fără a se lăsa aservită de ea"[3]. Logica clasică rămâne indispensabilă pentru a efectua controlul fragmentar, pas cu pas, al discursului. Dar ea devine un obstacol în fața unor enunțuri complexe, de genul celor heracleiteene. În aceste cazuri, este necesar un meta-punct logic de vedere, o meta-logică în care contradicția să nu mai fie exclusă. Logica clasică este necesară, dar insuficientă gândirii. Ea nu poate supune legilor ei mișcarea dialogică a gândirii, buclele recursive, complexele hologramatice, solidaritățile, organizările conceptuale[4]. Pentru astfel de situații, principiile aristotelice devin limitative și este necesară înglobarea și transgresarea lor. În acest sens, Morin afirmă, contrar tradiției epistemologice, că *logica trebuie să fie subordonată gândirii*. Gândirea

[1] *Ibidem*, p. 192.
[2] *Ibidem*, p. 194.
[3] *Ibidem*, p. 196.
[4] *Ibidem*, p. 199.

Scanned with OKEN Scanner

trebuie să transgreseze, în mişcarea ei, logica clasică, respectându-i însă exigenţele în fiecare din segmentele ei.

În aceste condiţii, imaginea raţionalităţii se modifică. Nu putem să fondăm raţiunea doar pe această logică. Edgar Morin crede că slăbirea logicii clasice este un motiv serios în acest sens. Dar aceasta nu trebuie să ne conducă la ideea căderii raţionalităţii. Mai degrabă trebuie să legăm ideea de raţionalitate de cercetarea unui meta-punct de vedere, din care vom vedea că raţionalitatea „necesită nu o logică rigidă (tare), ci o logică suplă (slabă)"[1]. Raţionalitatea veritabilă nu poate însemna închidere. Ea îşi recunoaşte limitele şi este capabilă să le trateze, ceea ce presupune situarea într-un meta-punct de vedere. Aceasta înseamnă nu ruptura cu logica clasică, ci înglobarea, utilizarea şi depăşirea acesteia, într-o dialogică ce necesită o logică mai suplă: „Raţionalitatea veritabilă este o raţionalitate incompletă, deschisă, care necesită o logică incompletă, deschisă..."[2]. Este o raţionalitate care nu mai recuză iraţionalul, ci este capabilă de a-l recunoaşte. Ea este deschisă tocmai în sensul deschiderii spre non-raţional.

Întorcându-mă la Blaga, cred că tematizarea sa asupra antinomicului poate fi aşezată sub semnul acestei paradigme a complexităţii. Consider că aici îşi poate afla deocamdată cea mai bună justificare contemporană. Dacă ar fi cunoscut gândirea lui Blaga, probabil Edgar Morin nu ar fi ezitat să-l invoce printre promotorii acestui mod de gândire. Metoda antinomiei transfigurate ar fi putut intra în cataloagele metodologiei complexităţii.

Complexitatea poate fi o categorie utilă pentru a traduce unele dintre intuiţiile lui Blaga. Situaţiile pe care acesta le invocă drept caracteristice pentru minus-cunoaştere ar putea foarte bine să fie considerate drept situaţii de complexitate. Unele dintre ele se regăsesc în inventarele lui Edgar Morin. Chiar categoria „misterului", care este centrul filosofiei lui Blaga, apare, după cum am văzut, printre obiectele noii raţionalităţi. Procedeul transfigurării antinomiei ar putea fi considerat un procedeu de conceptualizare complexă, în sensul lui Morin.

5.3.6. Raţiunea contradictorie

În arealul acestei concepţii a lui Morin cu privire la gândirea occidentală şi raţionalitatea ei, Jean-Jacques Wunenburger, profesor de filosofie la Universitatea „Jean Moulin", Lyon III, publică în 1990 o lucrare intitulată *La Raison contradictoire*[3], în care încercă să arate că, în raport cu „raţionalitatea de

[1] *Ibidem*, p. 208.
[2] *Ibidem*, p. 209.
[3] Jean-Jacques Wunenburger, *La Raison contradictoire*, Albin Michel, Paris, 1990.

Scanned with OKEN Scanner

tip identitar", dominantă, gândirea occidentală a produs, „cu jumătăţi de măsură, în filigran, în marginea discursului filosofic", elementele unei „gândiri alternative" capabilă a înţelege organizarea complexă a realităţii[1]. Această gândire alternativă se subsumează unui alt tip de raţionalitate, o „raţionalitate contradictorie", pusă tot mai mult în evidenţă de evoluţia ştiinţelor, începând cu secolul al XX-lea.

Parcurgând unele momente din istoria ideilor, Wunenburger identifică anumite scheme şi figuri ale acestei raţionalităţi alternative, ce apar risipite în diferitele situaţii în care s-a încercat ieşirea în afara cadrelor gândirii identitare: mediere, triadă, ambivalenţă, polaritate, contradicţie, paradox etc. Asociate sau operând în sinergie, acestea ar putea compune un nou model de reprezentare şi înţelegere a realului, pe care profesorul francez îl numeşte modelul *„dualitudinii contradictoriale"*[2]. Structura sa logică generală este dată de logica dinamică a contradictoriului a lui Ştefan Lupaşcu[3].

Acest model este, în opinia lui Wunenburger, specific pentru reprezentarea complexităţii. Gândirea identitară acţionează în virtutea unui postulat de simplitate şi de substanţialitate a formelor, nereuşind să-l depăşească chiar atunci când angajează dualitatea, conflictul sau contradicţia, cum se întâmplă în gândirea dialectică. Dimpotrivă, gândirea dual-contradictorială asociază realul cu o tensiune în profuzime, cu o conexiune între elemente extreme „după nişte nervuri şi tensiuni necunoscute în gândirea identitară, astfel încât ele sunt conjugate în funcţie de cea mai mare solidaritate, dar şi dispuse în funcţie de opoziţia cea mai puternică"[4].

Acest mod de gândire nu apare cu evidenţa cu care se impune gândirea identitară, pentru că nu a fost până acum apanajul nici unui curent. Apoi, el „operează în câmpuri disparate, cu statute adesea îndepărtate unele de celelalte",

[1] Jean-Jacques Wunenburger, *Raţiunea contradictorie*, Editura Paideia, Bucureşti, 2005, pp. 5-6.
[2] *Ibidem*, p. 184.
[3] „Dualitudinea este inseparabilă de o tensiune în sensuri opuse, întreţinând un conflict dinamic între poli şi suscitând astfel o contradicţie pentru a fi reprezentată. Acest dispozitiv nu este totuşi binar, sau dual, nu se limitează la o înfruntare a doi termeni. Sistemul energetic format de această forţă bipolarizată în sens contrar, se supune unei desfăşurări ternare, în virtutea unei legi de tensiune alternativă: întărirea unui pol se bazează pe potenţializarea celuilalt, la fel cum actualizarea celui din urmă determină respingerea celui dintâi. Aceste două stări extreme ale unui sistem de forţe pot, în sfârşit, să facă loc unei a treia stări energetice în care cele două forţe se resping şi se actualizează în mod egal, creând, în consecinţă, o stare de conflict maxim, ce rezultă din echilibrul lor reciproc. Această a treia stare, departe de a fi un fel de plenitudine desăvârşită, nu este decât o complexitate dinamică, care cedează din nou trecerea la un dezechilibru al forţelor. „Mijlocul" acestui sistem dinamic este aşadar, simultan, starea cea mai conflictuală şi cea mai paradoxală" (*Ibidem*, p. 185).
[4] *Ibidem*, p. 228.

Scanned with OKEN Scanner

„nelimitându-se la o procedură abstractă şi formalizabilă"[1]. Categoriile sale nu aparţin unei singure regiuni a ştiinţei. Dualitudinea nu poate fi redusă la o logică sau o metodologie, ci are mai curând aspectul unui „regim" sau unui „stil de înţelegere a lucrurilor"[2].

Din perspectiva paradigmei identitare, tipul acesta de gândire ascunde un fel de iraţionalitate sau o falsă ştiinţă, lucru cu care Wunenburger nu este de acord. Nu există, în opinia sa, „un singur regim de raţionalitate discursivă, de inteligibilitate ştiinţifică". „Dimpotrivă, se pare că dualitudinea poate să hrănească o altă ştiinţă, nu a cantităţii, ci a calităţii, nu a abstractului, ci a concretului, nu a diferenţelor slabe sau tari, ci a diferenţelor subţiri, labile, nodale. (...) Privind realul în funcţie de o structură cel puţin ternară, în funcţie de o polarizare dinamică şi de o logică a terţului inclus, gândirea încearcă să înţeleagă lumea altfel decât conform universalului abstract sau a unităţii. Dualitudinea deschide o cale nouă, ce se înrudeşte, după cum pe bună dreptate distinge Gaston Bachelard, mai puţin cu o oarecare ştiinţă a irealului, cât cu o ştiinţă a suprarealului; ea încearcă să facă lucrurile inteligibile, nu numai în funcţie de linii de forţe superficiale, ci mai degrabă în funcţie de curenţi subterani, care circulă în profunzime; ea revendică mai puţin o ştiinţă transparentă, cât o ştiinţă densă, ce nu ar putea fi asimilată obscurităţii sau confuziei"[3], ori unei forme de iraţionalism.

Această ştiinţă a complexităţii nu este privită de către Wunenburger ca incompatibilă cu ştiinţa clasică. Nu din perspectiva unui nou „maniheism epistemologic" gândeşte profesorul francez abilitarea acestui mod de a gândi[4]. Altfel vede el lucrurile: „În momentul în care gândirea clasică identitară este stopată din elanul său, în care ea se află constrânsă să-şi revizuiască o bună parte din postulatele şi rezultatele sale, în care se împiedică de obiectele pe care propria sa tehnologie şi metodologie le descoperă ca obstacole redutabile, există (...) loc pentru o raţionalitate plurală şi deschisă. Nu mai este momentul de a conserva rigid o gândire constituită, ci de a ne angaja, asumându-ne riscuri, în jurul nenumăratelor posibilităţi ale gândirii constituante. Din această perspectivă, revalorizarea gândirii dualitudinii lasă intactă preeminenţa gândirii identitare în numeroasele sectoare în care a dat dovezi irecuzabile, dar ea poate fi considerată şi ca un stimulent pentru rectificarea ştiinţei existente"[5].

[1] *Ibidem*, p. 229.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, pp. 230-231.
[4] „Revenirea spre marile principii ale unei inteligibilităţi a complexului, luat ca atare, întoarcerea la inspiraţia energetismului, a polarităţii, a ambivalenţei, chiar a logicii terţului inclus, nu par să implice o nouă delimitare între ştiinţa clară şi ştiinţa obscură, între o gândire riguroasă şi o gândire neclară (...), între limbajul adevărat şi spiritul fals (...)" (*Ibidem*, p. 231).
[5] *Ibidem*, p. 232.

Scanned with OKEN Scanner

Raportul dintre cele două tipuri de gândire nu este, însă, privit după modelul complementarității, ci mai degrabă al unei pluralități sau multiplicități de strategii raționale. „Ceea ce s-a convenit adesea a se numi criza raționalității contemporane provoacă o diversitate a unghiurilor de atac ale realității, dezvoltarea unei veritabile sinergii a limbajelor, o îmbinare a sistemelor de descifrare a lumii. O rivalitate sănătoasă între regimurile raționalităților calitativă și cantitativă, departe de a duce la un fel de recesiune a științei, ne apare mai degrabă a garanta o fecunditate de nebănuit (...). O gândire pluralizată nu se poate apropia de ordonarea pluridimensională a lumii, decât acceptând să rupă compartimentările științelor, să epureze limbajele dialectale ale disciplinelor. Efervescența cunoștințelor, repunerea problemei referențialilor, criza paradigmelor... ar trebui să ne invite să combinăm instrumentele intelectuale (...). Dacă trebuie, mai mult ca niciodată, să ne păzim de cheile ce deschid toate ușile, se cuvine, dimpotrivă, să ne dotăm cu un număr mare de chei, ce permit deschiderea nenumăratelor încuietori ce oferă acces înspre labirintul realului"[1]. În această perspectivă, gândirea dualitudinii contradictoriale nu este decât una dintre posibilele chei.

Dificultate cea mai mare a gândirii de a se deschide spre o asemenea paradigmă specifică complexității o constituie, în opinia lui Wunenburger, dubla ei condiționare intelectuală: pe de o parte, cea a logicii clasice (a identității, noncontradicției și terțului exclus), „ce comandă, într-o manieră latentă, toate activitățile cunoașterii"; pe de altă parte, cea a normelor semantice și sintactice ce caracterizează limbile indo-europene și care „servesc formulării discursului comun al viziunii noastre despre lume"[2]. Regulile logice și uzanțele lingvistice sunt, se pare, obstacolele cele mai dificile în calea deschiderilor gândirii. „Dispozitivele noastre logico-lingvistice nu ne comandă oare, se întreabă filosoful francez, să transcriem complexitatea pluralistă și antagonistă în registre unidimensionale, garanții ale reprezentării lor clare și distincte și ale unei verbalizări funcționale?"[3].

Wunenburger încearcă să arate că aceste condiții nu sunt norme absolute ale inteligibilității și că trebuie să se meargă spre o „pluralizare a procedurilor de reprezentare și enunțare", spre o „spargere a modelului logico-gramatical" al gândirii identitare[4], spre o logică și gramatică a complexității, care să înglobeze acele scheme și figuri pe care gândirea alternativă le-a încercat de-a lungul istoriei ideilor, fără a le fi cuprins vreodată într-un corpus metodologic. Aceasta înseamnă nu o perfecționare a instrumentelor de lucru, ci „repunerea sub semnul întrebării a organizării subiectului gânditor, a obișnuințelor sale intelectuale, a organelor sale de înțelegere și, în sfârșit, a canoanelor sale principale cu privire

[1] *Ibidem*, pp. 232-233.
[2] *Ibidem*, p. 125.
[3] *Ibidem*, p. 127.
[4] *Ibidem*, p. 126.

Scanned with OKEN Scanner

la adevăr. Dincolo de toate complicaţiile metodologice, uşor acceptabile, este zdruncinat chiar centrul de gravitaţie al subiectului raţional, ce a fost confundat mult timp şi în mod exclusiv cu logica aristotelică"[1].

În cartea sa, Wunenburger se limitează să repereze câteva practici discursive unde se pot întrezări condiţiile pentru o ieşire de sub jurisdicţia canonului logico-gramatical clasic, în direcţia unei tratări complexe, contradictoriale a realului.

Există un determinism categorial al gândirii occidentale, pe care, se pare, îl comandă însăşi construcţia limbilor indo-europene şi care conduce la o privilegiere a fiinţei în raport cu devenirea, a substanţelor în raport cu schimbările. Prin comparaţie, limbile amerindiene sau cele ale populaţiilor Hopi cuprind structuri lingvistice ce surprind dinamismele lumii. Însă, Wunenburger crede că nu trebuie să ne resemnăm în faţa acestui determinism categorial. Există chiar şi în limbile indo-europene proceduri discursive „atipice, centrifuge, chiar transgresive"[2], ce permit o reprezentare mai complexă a lumii, în care să-şi găsească loc diversitatea antagonistă sau contradicţia dinamică. Chiasmele, cuplurile lexicale antonime, oximoronii etc., prezente în limbajul primilor gânditori presocratici, în retorica poetico-filosofică barocă, în lexicul şi sintaxa limbii germanice, mai ales din epoca romantică încoace, sunt exemple pe care profesorul francez încearcă să le scoată în evidenţă[3].

În privinţa determinismului structurilor logice, Wunenburger îl ia ca reper pe Aristotel, în gândirea căruia „idealul identitar găseşte un fundament solid şi preţios"[4]. „Prin logica sa, afirmă gânditorul francez, Aristotel nu numai că cedează unui fel de principiu de economie de gândire ce va favoriza dezvoltarea ştiinţei, dar, mai mult, el ia în mod radical poziţie în favoarea unei simplităţi intime a lucrurilor. Contrar multora din predecesorii săi, ce descriu prolixitatea formelor şi forţelor cosmosului, cum ar fi Empedocle sau Heraclit, sau care aplică cuvintelor sau conceptelor deplasări şi inversiuni vertiginoase, cum ar fi sofiştii, Aristotel se angajează pe calea unei stabilizări substanţiale a datelor. Câmpul fenomenal al devenirii este, sigur, abandonat contrarietăţii ce defineşte extremele variaţiilor sensibile de un acelaşi gen, dar reprezentarea sa adevărată trebuie să se înalţe în planul unei «quid-ităţi» ce se supune unei stricte identităţi"[5]. În felul acesta, Aristotel refuză să gândească „devenirea complexă a fenomenelor" sau o „logică a stărilor dinamice", rămânând în cadrele unei gândiri bivalente, ce „condamnă orice stare intermediară, mixtă, complexă", terţă, prin

[1] *Ibidem*, pp. 126-127.
[2] *Ibidem*, p. 129.
[3] *Ibidem*, pp. 130-137.
[4] *Ibidem*, p. 139.
[5] *Ibidem*, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

care ar putea fi permisă luarea în considerare a coexistenţei contradictoriilor[1]. Forţând gândirea să se înscrie într-o idealitate formală, logica aristotelică a favorizat „dezvoltarea tendinţelor analitice ale spiritului", legitimând, în acelaşi timp, „o vânătoare nemiloasă a contradicţiei"[2]. Contradictoriul a ajuns, astfel, să fie considerat o subversiune a raţionalului, o experienţă marginală ce ţine de zona misticii şi a poeticii, sau chiar una patologică.

Wunenburger încearcă să arate că această determinare logică identitară a gândirii nu este absolută şi că reprezentarea complexităţii presupune o distanţare de logica lui Aristotel. În aceste sens, el susţine că încercările unei gândiri non-aristotelice sau post-aristotelice, prezente în dezbaterile contemporane asupra raţionalităţii, nu sunt o noutate şi că istoria gândirii pune în evidenţă numeroase tentative de acest fel, cum sunt speculaţiile îndrăzneţe ale misticii şi teozofiei, practicile contradicţiei din speculaţiile metafizice ale Renaşterii sau cele din idealismul german (în special logica dialectică a lui Hegel), gândirea paradoxală practicată de Pascal şi Kierkegaard, supraraționalismul lui Gaston Bachelard etc.[3]

Urmărind unele din aceste tentative, Wunenburger vrea să arate că discreditarea contradicţiei rezultă dintr-o necunoaştere sau neînţelegere şi că, atunci când este eliberată din corsetul logicii clasice, „contradicţia cu sens extensiv apare ca un mijloc de spargere a modelelor preformate ale reprezentării, ca un mod de acces original şi percutant spre o ordine a lumii prea des erodată de obişnuinţele culturale"[4].

Cred că tematizarea blagiană a antinomicului ar putea trece drept una din formele de manifestare ale „raţiunii contradictorii" de care vorbeşte Jean-Jaques Wunenburger. Ideea lui Blaga cu privire la antinomiile transfigurate, ca şi cea a metaforei revelatorii, ar putea fi alăturate suitei de scheme, procedee şi figuri ce compun gândirea alternativă contradictorială identificată de profesorul francez. Metoda dogmatică blagiană poate fi aşezată printre acele încercări de ieşire în afara „paradigmei identitare", pe care Wunenburger le identifică în istoria ideilor. Inventarul blagian al paradoxiilor gândirii ar fi fost, probabil, primit cu bucurie de către acesta.

[1] *Ibidem*, p. 142.
[2] *Ibidem*, p. 144.
[3] *Ibidem*, p. 152.
[4] *Ibidem*, p. 151.

Scanned with OKEN Scanner

Bibliografie

*** *Dicţionar de filozofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1978.

*** *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996.

*** *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophique. Dictionnaire 1.* PUF, 1990.

*** *Istoria filosofiei moderne*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1937, Editura Tess-Expres, Bucureşti, 1996.

*** *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987.

*** *Noua reprezentare a lumii*, Editura „XXI: Eonul dogmatic", Bucureşti, 2002.

Abiteboul, Olivier, *Le paradoxe apprivoisé*, Flammarion, Paris, 1998.

Afloroaei, Ştefan, „Antinomii ale intelectului ecstatic", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987.

Afloroaei, Ştefan, „Blaga şi tradiţia răsăriteană", în vol. *Eonul Blaga. Întâiul veac*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997.

Afloroaei, Ştefan, *Ipostaze ale raţiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

Afloroaei, Ştefan, *Întâmplare şi destin*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993.

Afloroaei, Ştefan, „Lucian Blaga şi fenomenologia dualităţii originare", în *Opinia*, nr. 3, 1978.

Afloroaei, Ştefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutul European, Iaşi, 1994.

Afloroaei, Ştefan, *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziţia speculativă a gândirii şi prezenţa ei firească astăzi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

Afloroaei, Ştefan, „Mircea Eliade. Disponibilitatea pentru interpretări alternative", în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi*, Filosofie, Tom XLIX, 2002.

Afloroaei, Ştefan, „Posfaţă" la Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993.

AL-George, Sergiu, *Arhaic şi universal*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.

Andone, Irina, *Farmec dureros. Poetica eminesciană a contrariilor*, Editura Cronica, Iaşi, 2002.

Aristotel, *De anima. Parva naturalia*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

Bachelard, Gaston, *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, vol. I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

Bagdasar, N., ş.a., *Antologie filosofică*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1995.

Bancilă, Vasile, *Lucian Blaga energie românească*, Editura Marineasa, Timişoara, 1995.

Scanned with OKEN Scanner

Barrow, John D., *Despre imposibilitate. Limitele ştiinţei şi ştiinţa limitelor*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1999.
Béziau, Jean-Yves, „Logica paraconsistentă", studiu anexă la Newton da Costa, *Logici clasice şi logici neclasice: eseu asupra fundamentelor logicii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2004.
Béziau, Jean-Yves, „Prefaţă" la Newton da Costa, *Logici clasice şi logici neclasice: eseu asupra fundamentelor logicii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2004.
Biriş, Ioan, „Logică dogmatică şi paraconsistenţă la Lucian Blaga", în *Meridian Blaga*, vol. 5, tom 2 – Filosofie, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2005.
Biriş Ioan, „Criza intelectuală şi transcendenţa", în *Meridian Blaga*, vol. 2, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2002.
Blaga, Lucian, *Corespondenţa (A – F)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
Blaga, Lucian, „Cunoaşterea luciferică", în *Opere 8 (Trilogia cunoaşterii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
Blaga, Lucian, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia – Paris, 1994.
Blaga, Lucian, „Despre conştiinţa filosofică", în *Opere 8 (Trilogia cunoaşterii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
Blaga, Lucian, „Diferenţialele divine", în *Opere 11 (Trilogia cosmologică)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.
Blaga, Lucian, „Eonul dogmatic", în *Opere 8 (Trilogia cunoaşterii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
Blaga, Lucian, *Experimentul şi spiritul matematic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
Lucian Blaga, „Fiinţă istorică", în *Opere 11 (Trilogia cosmologică)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.
Blaga, Lucian, „Filosofia stilului", în *Încercări filosofice*, Editura Facla, Cluj, 1977.
Blaga, Lucian, „Geneza metaforei şi sensul culturii", în *Opere 9 (Trilogia culturii)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
Blaga, Lucian, *Încercări filosofice*, Editura Facla, Cluj, 1977.
Blaga, Lucian, *L'Éon dogmatique*, Editions L'Age d'Homme, Laussane, 1988.
Blaga, Lucian, „Schiţa unei autoprezentări filosofice", în Alexandru Surdu, *Vocaţii filosofice româneşti*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1995.
Blaga, Lucian, „Spaţiul mioritic", în *Opere*, vol. 9 (*Trilogia culturii*), Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
Blaga, Lucian, „Ştiinţă şi creaţie", în *Opere 10 (Trilogia valorilor)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1987.
Bohr, Niels, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
Born, Max, *Fizica în concepţia generaţiei mele*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
Botez, Angela, „Antinomie şi simetrie", în Angela Botez (coord.), *Simetrie şi asimetrie în univers*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1992.
Botez, Angela, „Conceptele filosofice integrative la Lucian Blaga", în *Categorii şi concepte în filosofia ştiinţei*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2011.
Botez, Angela, „Cuvânt înainte" la Calvin O. Schrag, *Resursele raţionalităţi*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.
Botez, Angela, „Introducere" la volumul *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Abstract

The work centers on the idea that Lucian Blaga`s philosophy thematises antinomic structures which can be found in almost his entire philosophical system, under distinct forms and variations. Although the idea has been partially discussed or approached before, it has never been widely researched.

Consequently, following a number of introductory terminological clarifications, the first chapter includes a systematic arrangement of Blaga`s philosophy on this dimension. The idea of "transfigured antinomy", the theory of "luciferic knowledge", the metaphysics of the "transcendental censorship", the idea of cultural style, the theory of metaphor and the cosmology of "the divine differentials" bear elements which identify the presence of antinomic structures in Blaga`s philosophical system construction. Even if they belong to different levels and registers, these aspects accord, all revolving around the central idea in Blaga`s philosoply, that of "mystery".

Starting from this topical arrangement, the conditioning, connections and implications of Blaga`s philosophical orientation are then followed and connected to certain thinking contexts, through which it gains significance and value.

In the second chapter, Blaga`s thematisation is placed in the context of other antinomic structures thematisations present in the history of philosophy until the 20th century: Oriental (Indian and Chinese) philosophies, Elean philosophy, Western thinking of the mystic type, Kantian philosophy, and also the Hegelian dialectic thinking. In a classification of these according to the criterion of acceptance or non-acceptance of antinomic structures within thinking, Blaga`s thematisation originally alignes with the fewer attempts to regard antinomic structures favorably, to incorporate them into various thinking patterns.

The third chapter presents a series of scenarios regarding the possible conditioning or sources of the favourable attitude towards antinomic structures in Blaga`s philosophy: the influence of Indian philosophy, the impact of the Eastern way of thinking, the contamination by the ideas of The Russian philosopher Pavel Florenski or the reverberations of the "stylistic matrix" in the Romanian culture. Considering these, the arguments and counter-arguments, there is no unilateral conclusion, Blaga may possibly be situated at the juncture of these sources.

Scanned with OKEN Scanner

In the fourth chapter, Blaga`s antinomic thinking is related to the Romanian philosophical context, with focus on the disposition to antinomic structures manifest with many important Romanian thinkers. Ştefan Lupaşcu, Mircea Eliade, Athanase Joja, Mihai Drăgănescu, Basarab Nicolescu are only a few of those whose ideas and thinking patterns involve different forms of atinomic structures: the dynamic logics of the contradictory, the paradoxical dialectics of the sacred and the symbol, the contradictory complex predication, the orthoexistence, transdisciplinarity and idea of reality levels. In some cases, significant resemblence to Blaga`s ideas can be observed.

In the last part, Blaga`s thematisation of antinomic structures is set within contemporary thinking (of the last century). Through its perspectives and implications, it seems to answer certain philosophical and scientific quests of the time and can be integrated into a movement of similar ideas converging towards a new thinking paradigm. Therefore, at first sight, referring only to the idea of transfigured antinomies, it can be viewed as: a) a way to associate divergent or contradictory ideas; b) a special knowledge method meant to face limit situations for reason; c) a formula to integrate paradoxes and antinomies that appear in the field of knowledge. With these perspectives and implications, Blaga`s idea met several difficult situations in the last century thinking. One of them referred to the limits of knowledge, with which Western philosophy stills has to deal. The transfigured antinomy method settles this issue. In this context, it also settled the issue of paradoxes and antinomies. In the contex of knowledge advances of the last century, antinomies and paradoxes become frequent, which gradually led to a distorted perception of antinomic structures in general; from pathologic marginal phenomena, they became normal and even significant. Through the idea of transfigured antinomy, but also through other uses of antinomy or paradox, Lucian Blaga participated very early in the process of bringing antinomic structures to a level of significance, which makes him one of the precursors of this orientation in contemporary thinking.

At a deeper, multifaceted, secondary level evaluation of Blaga`s entire thematisation, one can observe perspectives and implications with reformative consequences: a) going beyond the classical idea of rationality towards a more open, more versatile, multifaceted, more complex direction; b) going beyond Aristotle`s logics, towards a more tolerant view on contradiction; c) going beyond the classical idea of knowledge in the sense of accepting and promoting knowledge based on antinomic constructions; d) going beyond methodologic monism towards methodologic pluralism.

These perspectives and implications broaden the area where Blaga`s thematisation of antinomic structures meets contemporary thinking. Consequently, it can be absorbed into a wider movement of almost similar ideas that crosses the 20th century, a convergence of fundamental change in thinking ways.

Abstract

Western thinking ideas and projects of the last century with which Blaga`s topical arrangement agrees are brought into consideration: Niels Bohr`s idea of complementariness, Gaston Bachelard`s idea of open rationalism, ideas of non-Aristotelean logics or logics of the contradiction among which that of paraconsistent logics, transversal rationality dealt with by Calvin O. Schrag at the end of the 20th century, the idea of a "paradigm of complexity" discussed by Edgar Morin in the last decades, eventually finds its true actuality and encloses Blaga`s antinomical thinking, and finally, "the contradictory reason" which, in Edgar Morin`s sphere of conception, was recently advanced by Jean-Jacques Wunenburger.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Résumé

Cet ouvrage tourne autour de l'idée que dans la philosophie de Lucian Blaga il y a une thématisation vaste des structures antinomiques, celles-ci pouvant être retrouvées, sous différentes formes et nuances, dans presque tout le système philosophique de Blaga. Même si déjà énoncée ou partiellement abordée, cette idée n'a pas encore constitué l'objet d'une recherche plus ample.

Dans ce sens-là, après quelques éclaicissements terminologiques introductifs, le premier chapitre effectue un découpage dans le cadre de la philosophie de Blaga. L'idée d' „antinomie transfigurée", la théorie de „la connaissance luciférique", la métaphysique de la „censure transcendantale", l'idée de style culturel, la théorie de la métaphore et la cosmologie des „différentielles divines", voilà des places où l'on peut identifier des aspects de la présence des structures antinomiques dans la construction du système philosophique de Blaga. Même si situés à des niveaux et dans des registres différents, ces aspects sont en consonance, puisque situés autour de l'idée centrale de la philosophie de Blaga, celle de « mystère ».

À partir de ce découpage thématique, on suit les conditionnements, les connexions et les implications de cette orientation de la philosophie de Blaga, en se connectant à certains contextes de pensée, dont la perspective lui accorde une signification et de la valeur.

Dans le deuxième chapitre, la thématisation de Blaga est située dans le contexte d'autres thématisations des structures antinomiques, présentes dans l'histoire de la philosophie jusqu'au XXème siècle: dans les philosophies orientales (indienne et chinoise), dans la philosophie éléate, dans la pensée occidentale de type mystique, dans la philosophie kantienne, tout comme dans la pensée dialectique de Hegel. En procédant à un classement de celles-ci en fonction du critère de l'acceptation ou de la non-acceptation des structures antinomiques dans le cadre de la pensée, la thématisation de Blaga passe, d'une manière originale, du côté des quelques d'essais de regarder favorablement les structures antinomiques, de les intégrer dans de différentes formes de pensée.

Le troisième chapitre comporte une série de scénarios liés aux possibles conditionnements ou sources de l'attitude favorable devant les structures antinomiques que la philosophie de Blaga manifeste: l'influence de la philosophie indienne, l'impact de la réflexion de tradition orientale, la contamination du penseur russe Pavel Florenski ou les réverbérations de la „matrice stylistique"

de la culture roumaine. En jugeant ces points de vue, en tenant compte des arguments et des contre-arguments, on ne peut pas tirer une conclusion unilatérale, car il est possible que Blaga se situe à la confluence de ces sources.

Dans le quatrième chapitre, la pensée antinomique de Blaga est raportée à l'espace philosophique roumain, en mettant en évidence une prédilection pour les structures antinomiques, manifestée par plusieurs penseurs importants. Ştefan Lupaşcu, Mircea Eliade, Athanase Joja, Mihai Drăgănescu, Basarab Nicolescu ne sont que quelques-uns de ceux qui développent des idées et des formes de pensée où les structures antinomiques sont engagées, dans de diverses formes, dans le discours philosophique: la logique dynamique du contradictoire, l'ortho-existence, la transdisciplinarité et l'idée des niveaux de réalité. Dans certains de ces cas, on découvre des ressemblances importantes avec les idées de Blaga. Cette prédilection thématique pourrait être significative pour la compréhension de la spiritualité roumaine.

Dans la dernière partie, la thématisation des structures antinomiques faite par Lucian Blaga se situe dans l'horizon de la réflexion contemporaine (du siècle dernier). Par ses perspectives et ses implications, celle-ci apparaît comme une réponse à certaines recherches philosophiques et scientifiques de l'époque et peut être intégrée dans un mouvement d'idées similaires qui convergent vers une nouvelle paradigme de réflexion. Ainsi, à une première évaluation qui ne porte que sur l'idée des antinomies transfigurées, on peut y découvrir: a) une manière d'associer des idées divergentes ou contradictoires; b) une méthode de connaissance à part, destinée à affronter certaines situations-limites de la raison; c) une formule d'intégration des paradoxes ou des antinomies qui apparaissent dans le champ de la connaissance. À travers ces perspectives et implications, l'idée de Blaga se rejoint à plusieurs situations difficiles de la pensée du siècle dernier. Une de ces situations était liée au problème des limites de la connaissance, problème auquel s'est confrontée et se confronte encore la pensée philosophique occidentale. La méthode de l'antinomie transfigurée était une manière d'y répondre. Dans ce contexte, elle était aussi une réponse au problème des paradoxes et des antinomies. L'avancée de la connaissance au cours du siècle dernier a fait que les rencontres avec l'antinomie ou le paradoxe deviennent très fréquentes. Cela a conduit, peu à peu, à une modification de la perception sur les structures antinomiques en général; de phénomènes pathologiques et marginaux, celles-ci sont devenues normales ou même significatives. Par l'idée d'antinomie transfigurée, tout comme par les autres engagements philosophiques de l'antinomie ou du paradoxe, Lucian Blaga a participé très tôt à ce processus de re-signification des structures antinomiques, si bien qu'il pourrait passer pour l'un des précurseurs de cette réorientation de la réflexion contemporaine.

Scanned with OKEN Scanner

À une deuxième évaluation, de toute la thématisation de Blaga, plus nuancée et plus profonde, on peut saisir des perspectives et des implications à des conséquences réformatrices: a) le dépassement de l'idée classique de raison dans la direction d'une autre, plus ouverte, plus souple, plus nuancée, plus complexe; b) le dépassement de la logique aristotélicienne, dans la direction d'une autre, plus tolérante envers la contradiction; c) le dépassement de l'idée classique de connaissance, dans le sens d'un élargissement qui admette aussi la promotion d'une forme de connaissance qui s'appuie sur des constructions antinomiques; d) le dépassement du monisme méthodologique dans la direction de la tolérance et du pluralisme méthodologique.

Ces perspectives et ces implications élargissent encore plus le front par lequel la thématisation de Blaga des structures antinomiques rencontre la réflexion contemporaine. Dans cette direction, elle peut s'intégrer dans un mouvement plus large d'idées plutôt similaires, qui traversent tout le XXème siècle et où il y a une convergence vers une transformation fondamentale de la manière de penser. Dans ce sens, on met en discussion quelques idées et projets de la pensée occidentale du dernier siècle, avec lesquels la thématisation de Blaga est en consonance: l'idée de complémentarité, mise en circulation par Niels Bohr, l'idée de rationalisme ouvert de Gaston Bachelard, les idées sur des logiques non-aristotéliciennes ou des logiques de la contradiction, parmi lesquelles l'idée de logique paraconsistante, la „rationalité transversale", dont Calvin O. Schrag parle à la fin du XXème siècle, l'idée d'un „paradigme de la complexité", mise en jeu par Edgar Morin ces dernières décennies, qui ne retrouve pleinement son actualité qu'à présent et sous le signe de laquelle on peut situer le mieux la pensée antinomique de Blaga, enfin, la „raison contradictoire" que, sous l'influence d'Edgar Morin, propose récemment Jean-Jacques Wunenburger.

BIBLIOTECA JUDETEANA
„GH.ASACHI"
IASI

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

În aceeaşi serie, au mai apărut:

- *Cetatea lui Platon*, Sorin Bocancea
- *Cetatea sub blocada ideii*, Viorel Cernica
- *Discursul puterii*, Constantin Sălăvăstru
- *Discursul filosofic postmodern*, Camelia Grădinaru
- *Dilthey sau despre păcatul originar al filozofiei*, Radu Gabriel Pârvu
- *Estetica pragmatistă. Arta în stare vie*, Richard M. Shusterman
- *Filosofia artei*, Florence Begel
- *Filosofie românească interbelică*, Viorel Cernica
- *Formele elementare ale dialecticii*, Jean Piaget
- *Introducere în filosofia minţii*, Teodor Negru
- *Înţelegerea filosofiei*, Yves Cattin
- *Lexic de filosofie*, Alain Graf
- *Marii filosofi contemporani*, Alain Graf
- *Marile curente ale filosofiei antice*, Alain Graf
- *Marile curente ale filosofiei moderne*, Alain Graf
- *Marile noţiuni filosofice 1. Cunoaşterea, raţiunea, ştiinţa*, Michel Coudarcher
- *Marile noţiuni filosofice 2. Societatea, puterea, statul*, Denis Collin
- *Marile noţiuni filosofice 3. Justiţia, dreptul*, Denis Collin
- *Marile noţiuni filosofice 4. Metafizică şi religie*, Yves Cattin
- *Marile noţiuni filosofice 5. Munca şi tehnica*, Denis Collin
- *Marile opere ale filosofiei antice*, Thierry Gontier
- *Marile opere ale filosofiei moderne*, Thierry Gontier
- *Marile probleme ale eticii*, Christine le Bihan
- *Proiectele filosofiei kantiene*, Viorel Cernica

În pregătire:

Jean Calvin. Providenţa, predestinarea şi estetica simbolului religios, Mihai Androne

TEZE KANTIENE DE ARHITECTURĂ

Vasilica Cotofleac

În *Critica facultății de judecată* (1790), filozoful german Immanuel Kant dezvoltă o discuție în jurul artei și al unei serii de probleme estetice. Între acestea menționează de mai multe ori și arhitectura, prezintă chiar o definiție a acesteia. Dar toate afirmațiile sale rămân dispersate în text, inconexe, definiția nu este urmată de niciun comentariu menit să aducă lumină în conținutul ei de idei sau în originea acestora. Lucrarea pe care o propunem are drept obiect sistematizarea acestui material, prin interpretarea lui în contextul operei autorului și al istoriei esteticii, și prezentarea lui într-o formă coerentă, de utilitate în posterioare cercetări ale opusului kantian ori în câmpul filozofiei arhitecturii.

Din cuprins:

- *Definiția arhitecturii*
- *Natură și imitație*
- *Concept și idee estetică*
- *Frumusețe aderentă și judecată de gust aplicată*
- *Natură, raționalitate, cultură.*

VASILICA COTOFLEAC este doctor în filosofie, profesor asociat la *Universitatea Centrală* și la *Universitatea José María Vargas* din Caracas (Venezuela), autor a numeroase studii și articole publicate în reviste de specialitate, atât în țară, cât și în străinatate.

Nr. pagini: 128
Colecție: *Academica*
Domeniu: *Filosofie*

Format: (140x190) mm
ISBN: 978-973-611-707-7
Preț: **3,60** lei

Scanned with OKEN Scanner

ACADEMICA

Seria *Petre Andrei*

Cercetarea de față se dezvoltă în jurul ideii că există în filosofia lui Lucian Blaga o amplă tematizare a antinomicului. Opera filosofică blagiană pare să fie construită sub semnul acestui motiv, prezent în întreaga ei desfășurare ca un fel de element structural. În afară de bine cunoscuta idee a antinomiei transfigurate, structurile antinomice pot fi recunoscute, în forme și nuanțe diferite, în teoria cunoașterii luciferice, în metafizica censurii transcendente, în teoria despre stilul cultural, în cea referitoare la metaforă, precum și în cosmologia „diferențialelor divine". Interpretată din acest unghi tematic, filosofia lui Blaga probează o coerență inedită, căreia prezenta cercetare încearcă să-i evidențieze semnificațiile, urmărindu-i determinările, conexiunile și implicațiile prin raportare la diferite contexte filosofice.

Privită în contextul gândirii filosofice contemporane, tematizarea blagiană vădește deschideri și implicații prin care se integrează într-un curent de idei similare ce anunță o nouă paradigmă, pe care Edgar Morin o numește „paradigma complexității".

DIN CUPRINS:

• Tematizarea blagiană a antinomicului • Despre sursele predilecției blagiene pentru antinomic • Lucian Blaga și predilecția pentru antinomic în filosofia românească • Deschiderile tematizării blagiene a antinomicului • În concertul unor idei filosofice contemporane ce anunță o nouă paradigmă: ideea complementarității, ideea raționalismului deschis, logici non-aristotelice, logici ale contradicției, logica paraconsistentă, raționalitatea transversală, paradigma complexității, rațiunea contradictorie.

ISBN 978-973-611-794-7

www.euroinst.ro

INSTITUTUL EUROPEAN

Scanned with OKEN Scanner